BIBLIOTHECA PONTIFICII

PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

42. JAHRGANG 5. HEFT SEPTEMBER / 1931

VERLAG PAULINUSDRUCKEREI TRIER

INHALT

Abhandlungen:

Bedeutung katholischer Philosophie in der Gegenwart / Prof. Dr. Josef Lenz, Trier 321

Katholische Aktion und katholische Jugend / Pfarrer Dr. Chardon, Koblenz . 332

Pascal und der Katholizismus / D. Endre v. Ivanka 345

Zu P. Odo Casels Mysteriumslehre / Prof. Dr. Albert Stohr, Mainz 351

Um die Erkennbarkeit des Wunders / Prof. Dr. Kraus, Mainz 362

Der hl. Thomas von Aquin und die Mohammedanermission / P. Dr. Dionys Siedler, M.-A., Trier 370

Die Theorie von der ‚fakultativen Sterilität' der Frau. Ihre biologischen Grundlagen, moraltheologische Beurteilung und praktische Verwertbarkeit / Rudolf Smets, Tielenthal 377

Mitteilungen:

„Quid mihi et tibi est, Mulier?" / P. Dr. Rösch, O. Cap. 388

Teilnahme der nebenamtlich beschäftigten Lehrer und Geistlichen an den Konferenzen der höheren Schulen 390

25jähr. Jubiläum der Echternacher Schulbibel / Prof. Dr. Weiler, Trier 391

P. M. Meschler S. J. — Zu seinem hundertsten Geburtstag / N. Scheid S. J., Bonifatiushaus b. Emmerich 392

Anfrage / Prof. Dr. Weiler, Trier 394

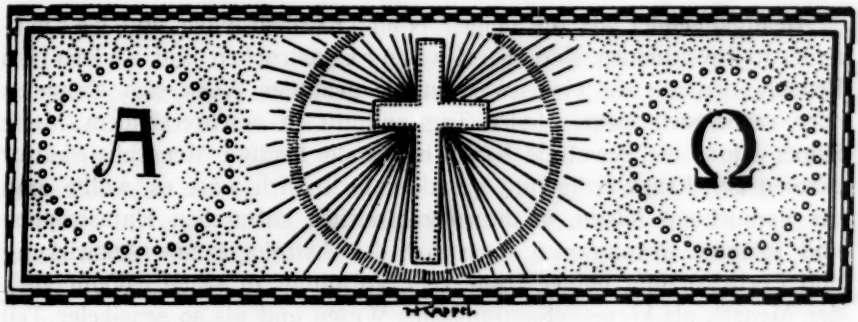
Bücherbesprechungen:

Pädagogik: Winnen / Balduin Schmidt 395

Kirchengeschichte: Irsch / W. Neuß, Bonn 395

Aszetik: Tillinger / Crawley-Bowey 397

Die Zeitschrift „Pastor bonus" erscheint jährlich sechsmal. — Der Bezugspreis für den ganzen Jahrgang beträgt 8,— Goldmark. Bestellungen nimmt jede Buchhandlung sowie der Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. in Trier (Postscheckkonto Köln Nr. 35 203 und Saarbrücken 4046) entgegen. Bereits erschienene Hefte werden nachgeliefert. — Alle für die Schriftleitung bestimmten Zuschriften und Büchersendungen sind zu richten an die Schriftleitung des „Pastor bonus" in Trier (Bischöfliches Priesterseminar). — Den Versand und den Zahlungsverkehr, ebenso auch den Anzeigenteil, besorgt die Paulinus-Druckerei GmbH. in Trier



BEDEUTUNG KATHOLISCHER PHILOSOPHIE IN DER GEGENWART.

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier*.

Zweifellos leben wir in einer Zeit ungewöhnlich häufiger Naturkatastrophen. Die Nachrichten von Erdbeben, Überschwemmungen, Vulkanausbrüchen, Erdrutschen, Grubenunglücken, verheerenden Stürmen, zerstörenden Hitze- und Kältewellen jagen einander. Man könnte meinen, die Natur sei aus der Ordnung geraten. Geleitet von der Einsicht, daß unsere Erde ein Glied des Kosmos ist und in inniger Abhängigkeit von den andern Himmelskörpern steht, sucht man nach kosmischen Ursachen für diese erschütternden physischen Vorgänge im Bereiche unserer Erde. Bloße Vermutungen sind es, wenn man die genannten kosmischen Revolutionen dem Zentrum, der Sonne selbst als Störenfried zuschreibt, wenn man den Sonnenflecken die Schuld beimißt. Ängstliche Gemüter beginnen zu fürchten, unsere Erde sei in ihrer Entwicklung in ein kritisches Stadium getreten, die Sonnenflecken seien der Todeskeim unseres Sonnensystems, seien der Beginn jener Verfinsterung, die den Weltuntergang ankündigen soll.

* Festvortrag, gehalten bei der Einweihung des neuen Philosophicums „Rudolfinum" in Trier. Demgemäß wurde möglichst auf Literaturangaben verzichtet. Besonders bei der Zeichnung der Gegenwartslage und ihrer Entwicklung entnahm ich, ohne jedesmal darauf hinzuweisen, manche Gedanken und Formulierungen dem bedeutungsvollen Werke: Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart von Fritz Heinemann. Leipzig 1929. In der Wertung einzelner Richtungen und in der positiven Wegweisung vermag ich aber dem geschätzten Verfasser nicht in allem beizustimmen. Man vergleiche etwa noch Kurt Riezler, Über Gebundenheit und Freiheit des gegenwärtigen Zeitalters. Bonn 1929. Bischof Dr. Buchberger, Gibt es noch eine Rettung? Regensburg 1931. Franz Muszynski, Zur Überwindung der Krisis vom modern-kranken Menschen, Paderborn 1930. Joseph Lenz, Die Krise der Psychologie als Krise der Kultur. Past. bon. 1929, S. 82—100.

Beängstigender als die obigen Naturkatastrophen und kosmischen Revolutionen sind die Kulturkatastrophen und sozialen Revolutionen, die die Gegenwart in nie geahnter Weise sich abspielen oder vorbereiten sieht. Jeder Tag enthüllt in erschreckendem Maße immer klarer die gewaltige Krise, in die die heutige Menschheitskultur geraten ist. Fragwürdig und geradezu bedenklich wäre es, wollte man der Versuchung folgen, in diesen zahlreichen kulturellen Katastrophen und sozialen Revolutionen nach Art der Astrologie eine Auswirkung und Fortpflanzung obiger kosmischer Vorgänge zu sehen. Wenn auch der Mensch als körperlich-organisches Wesen und als so sensibeler Teil des Kosmos besonders äußeren Einflüssen auch der Sonne und anderer Himmelskörper zugänglich ist, wenn man auch bei dem ungewöhnlichen Reizzustande des heutigen Menschen, etwa der Stimmung vor Gewittern vergleichbar, an kosmische Ursachen denken könnte, so wird man doch nicht verkennen dürfen, daß der Mensch durch seine geistige freie Seele als Persönlichkeit sich weitgehend souverän über den organischen Sachbereich erhebt, daß dadurch ein Faktor in menschliche Geschichte und Kultur eingeführt ist, der sich zum wenigsten direkten und eindeutig bestimmenden kosmischen Einflüssen entzieht, so daß menschliche Geschichte stets eine Verschlungenheit von schicksalhafter Gebundenheit und spontaner Freiheit ist. So wird man die erste Ursache der Kulturkrise in der geistigen Ebene zu suchen haben. Und da wird es mit jedem Tage klarer, daß alle diese Krisen, Revolutionen und Katastrophen ihren Ausgang nehmen von dem Zentrum, von der Sonne alles kulturellen Lebens, von der Verdunkelung, Befleckung, wenn nicht gar völligen Verfinsterung der Gottesidee, der Religion und Weltanschauung. Damit wird es zugleich mit jedem Tage klarer, daß die Philosophie der Vergangenheit ein wohl geschütteltes Maß von Schuld an der Verwirrung unserer Tage trägt, daß die Philosophie der Gegenwart zu einer Philosophie der Krisis geworden ist, d. h. zu einem Ringen um Verständnis und Entwirrung dieser Krise, daß endlich die Philosophie der Zukunft vor eine ungeheuer verantwortungsvolle Aufgabe gestellt ist.

Eine kurze Ausführung dessen möge die Bedeutung katholischer Philosophie und einer katholischen philosophischen Lehranstalt im Geisteskampfe unserer Tage erkennen lassen.

Kulturelle Erschütterungen, Teilkrisen auf sozialen, finanziellen, wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen Gebieten hat es zu allen Jahrhunderten gegeben. Das Beängstigende der heutigen Krise liegt darin,

daß es eine Krise der gesamten Kultur, der ganzen Zeitwende ist, daß nicht bloß ein Organ, sondern der ganze Organismus krankt, eine Krise des Menschen schlechthin, eine Lebenskrise, wie sie die Menschheit kaum erlebte, außer vielleicht beim Übergang vom Altertum zum Mittelalter und vom Mittelalter zur Neuzeit. Durch alle Bereiche menschlichen Lebens und menschlicher Beziehungen gewahren wir einen solchen radikalen Umbruch, solche Auflehnung, solchen Wirbel, solches Aufeinanderprallen entgegengesetzter Kräfte, dabei solche Zertrümmerung überlieferter, gewohnter Formen, daß einen die Angst des Versinkens ergreift, daß Untergang der ganzen abendländischen Kultur im Chaos ernstlich drohende Gefahr ist, die Menschen nahe der Verzweiflung, jede Minute Mahnruf zur Besinnung.

Soll ich hinweisen auf die Bedrohung der Wissenschaft, wenn Dingler schon, freilich in Übertreibung, ihren Zusammenbruch verkündete (München 1929), wenn man in allen Einzelwissenschaften heute von Krise redet, in der Medizin, Biologie, Psychologie, am wenigsten vielleicht in der Theologie, wenn selbst die Mathematik an ihren Grundlagen rütteln lassen muß? Besonders groß ist die Verwirrung in der Philosophie. Wenn man die wohl bedeutendste Neuerscheinung der letzten zwei Jahre, „Neue Wege der Philosophie" des Frankfurter Philosophen Heinemann liest, kommt einem die ganze Trostlosigkeit der heutigen Lage zum Bewußtsein.

Gewiß gab es auch im Altertum und Mittelalter Zeiten verfallender, niedergehender Philosophie; auch damals gab es heftige Kämpfe der Schulen des Platonismus, Aristotelismus, Augustinismus, Thomismus, Albertismus, Scotismus, Occamismus. Aber nie gab es solche Zersplitterung und Richtungslosigkeit wie heute. Die Scholastik hatte weitgehende Übereinstimmung der Grundthesen, war einheitlich in ihrer Lehre, universal in ihrer Ausdehnung, konstant in ihrer Entwicklung. Die neue Zeit dagegen bringt uns das reinste Chaos von Philosophemen, buntesten Individualismus, so daß schon Paulsen sich über die haltlose „Anarchie", über die „Zersplitterung in Fraktiönchen und Individualismen" bitter beklagte (Philosophia militans S. 65). Kant, Hegel, Nietzsche, Marx, Husserl, Steiner, Lebensphilosophie, Mystik, Metaphysik sind ebenso viele Kampfrufe, die an unser Ohr gellen.

Mit der Wissenschaft sind alle andern Kulturfaktoren ins Schwanken geraten. Auf ästhetischem Gebiete z. B. die Auflösung der alten Kunstformen in Expressionismus, Kubismus, abstrakter Malerei. Auf religiösem Gebiete ein wildes Aufschießen immer neuer Sektenbildungen, aber ein unheimliches ständiges Zu-

sammenschrumpfen echter Religiösität. Man spricht von immer weiter um sich greifendem Abfall der Massen. Neben den ungezählten Mengen jedenfalls, die unsere Stadions und Kinos füllen, erscheinen die Kirchenbesucher als eine kleine Schar, und selbst bei diesen oft mangelnde Lebendigkeit des Glaubens und Verängstigung. Nicht bloß Entseelung und Entkirchlichung, sondern Entchristlichung und Entgottung des Lebens schreiten fort, machen einer materialistischen Diesseitskultur Platz. Der religiöse Indifferentismus wandelt und steigert sich bis zum wütenden Gotteshaß und zur teuflischen Gottlosenpropaganda. Die furchtbaren Vorgänge in Mexiko und Rußland, die alle Christenverfolgungen von Nero bis Diokletian in Schatten stellen, reden eine deutliche Sprache, ohne daß die zivilisierte Welt auch nur einen ernsten Protest erhebt. Im Gegenteil sieht man dunkle Gestalten den Augenblick zur Nachahmung erlauern.

Am populärsten äußert sich die Krise der Gegenwart auf sittlichem Gebiete in der Revolutionierung der Jugend, im Protest der jungen gegen die ältere Generation, im Schwinden des Autoritätsbewußtseins, im schrankenlosen Ausleben des Geschlechtstriebes, im Kampfe gegen das Kind, in der Auflösung von Ehe und Familie durch Propagierung von Ehescheidung, freier Liebe, Zeit- und Kameradschaftsehe, in Verrohung des wirtschaftlichen und politischen Lebens. Überall Unterhöhlung der ererbten Sitte, Mißachtung der göttlichen, natürlichen und staatlichen Gebote. Kunst, Presse, Kino, Theater stehen nur zu willfährig im Dienste der Entsittlichung.

Von der Sittenordnung setzt sich die Erschütterung fort auf die Rechtsordnung. Das Recht ist längst zu einem bloßen Ausdruck der Macht geworden. Dieselben Ideen, die in Rußland das Proletariat in brutalstem Klassenkampfe das Schwert bis zur Vernichtung gegen das Bürgertum führen lassen, sind auch in andern Staaten wirksam. Und nicht ganz ohne Grund behaupten jene proletarischen Machthaber, der Kapitalismus habe in anderer Form dasselbe getan und tue es jetzt noch in andern Staaten. Umgekehrt könnte der Kapitalismus darauf hinweisen, daß hinter den sozialistischen und kommunistischen Bewegungen als treibende Kraft dasselbe unchristliche Streben nach Macht und Besitz steht, daß nicht Ausgleich, sondern Verschiebung der Verhältnisse wahres Ziel sei.

Welch grausiger Abgrund endlich zwischen den Völkern gähnt, enthüllte in erschreckender Weise der Weltkrieg, der die moderne Kultur in ihrer ganzen Nichtigkeit entlarvte, wo das Rennen um irdische Güter ein so blutiges und wertvernichtendes Ereignis heraufbeschwor, an dessen

zersetzenden Folgen die Menschheit noch lange tragen wird. Und was seither an Unruhe und Gärung in den Völkern weiterlebt, man weiß nicht, ist es ein Nachzittern jener furchtbaren Geschehnisse oder Vorbereitung noch schlimmerer Schrecken? Gibt es für die heutige Menschheit noch ein wirksames Völkerrecht? Oder eher ein Scheingefüge von Verträgen, die wie eine Seifenblase vor dem leisesten Hauche des Egoismus verfliegen?

Das eine dürften diese gedrängten Hinweise jedenfalls zeigen: wo wir in die gegenwärtige Menschheit schauen, da sehen wir Krise, Zerrüttung, Verwirrung, Auflösung, Entwertung. Daß die Erscheinungen so allgemein sind, liegt daran, daß es eben nicht eine Teilkrise, sondern eine Krise des modernen Menschen schlechthin ist. Die modernen Menschen sind zu kranken Menschen geworden, wie im Anschluß an Heinemann Muscynski in seinem Buche „Zur Überwindung der Krisis vom modern-kranken Menschen" sagt. Wie ein Arzt und Erzieher muß drum der pflichtbewußte Philosoph dieser zerrütteten Menschheit gegenübertreten, muß ihre Krankheitserscheinungen und deren Ursachen zu erkennen und den Genesungsprozeß einzuleiten und zu fördern suchen.

Wie ist es zur Kulturkrankheit des modernen Menschen gekommen?

Die altegriechische Philosophie hatte gewiß noch ihre großen Mängel. Aber sie hatte doch schon, zumal bei Plato und Aristoteles, eine weitgehende Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit gewonnen, hatte vor allem die Welt als einen Kosmos, als ein geordnetes Ganze erkannt, in das auch der Mensch seinem leib-seelischen Sein nach eingebettet sei, in eine metaphysisch-physische Ordnung, die ihm gegeben, und in eine sittliche Ordnung, die ihm aufgegeben ist.

Die christliche Philosophie erfaßte diese Einheit und Ordnung klarer in ihrem göttlichen Ursprung. Für den christlichen Menschen des Mittelalters stand nicht mehr der Kosmos, sondern Gott im Zentrum, es war aus der kosmozentrischen die theozentrische Weltanschauung geworden. Der Mensch fühlte sich wohl als ein Glied des endlichen Kosmos, aber mit diesem als ein Geschöpf Gottes, der ihn in eine physische, metaphysische und sittliche Ordnung hineingestellt hat mit seinen naturbegründeten Beziehungen zu Welt, Menschheit und Gott, eine Ordnung, an die er sich durch sein Wesen und durch den Willen Gottes gebunden weiß. Gott ist das Sein schlechthin, absolut, unendlich, reinste Wirklichkeit. Der Kosmos dagegen ist nicht notwendige Realität, durch Gottes Erkennen hat er seine Möglichkeit, durch Gottes Wollen seine Wirklichkeit. In seiner Ver-

kettung von Ursachen, seiner Ordnung von Zwecken, seiner Stufenreihe von Vollkommenheiten hat er Gott als letzte Wirkursache, Zweckursache und vorbildliche Ursache. Der Mensch in den verschiedenen gottgewollten Gemeinschaften und in der Entwicklung der Geschichte ist eine Verwirklichung des göttlichen Weltplanes, der zugleich für den Menschen zu einer bindenden Norm wird als natürliches Sittengesetz und natürliche Rechtsordnung; der Einklang mit dem göttlichen Ordo ist unsere Lebensaufgabe, hingeordnet auf die Vollendung des Menschen und die Verherrlichung Gottes, verbunden mit menschlicher Glückseligkeit. Diese anerkannte Gesamtwirklichkeit des göttlichen Ordo kennzeichnet die mittelalterliche philosophische Weltanschauung, ein natürlicher Heilszusammenhang, der noch überhöht wird durch die übernatürliche Heilsordnung.

Aus dieser Wirklichkeitsordnung, aus diesem Beziehungsgefüge zu Welt, Mitmensch und Gott ist der moderne Mensch herausgerissen worden, deshalb ist er entfestigt, seinem Mutterboden entwurzelt und darum krank.

Die Hauptschuld an dieser Entwicklung trägt die moderne kranke Philosophie, die mehr und mehr von dem christlichen Aristotelismus abweichend den Gottesbegriff zersetzte und sich damit von der wahren Wirklichkeit des göttlichen Ordo entfernte.

Bei den modernen Philosophenschulen des Empirismus, Rationalismus, Kritizismus, Idealismus, Materialismus, Positivismus usw. weisen die Philosophiegeschichten wohl hin auf ihre Verschiedenheiten und Gegensätze, aber weniger auf die gemeinsame Grundtendenz, auf die konsequente Entwicklungslinie, die durch die Philosophie der Neuzeit schon seit dem 16. Jahrhundert geht. Es ist das, wie Heinemann mit Recht hervorhebt, der Subjektivismus. Dieser Subjektivismus besagt, daß das Lebenszentrum von Gott in das menschliche Subjekt verlagert, daß die Weltanschauung (statt theozentrisch) anthropozentrisch wird. Negativ ist es die Verdrängung Gottes aus dem Welt- und Lebenszentrum, damit die Ablehnung jeder äußeren gottgesetzten Autorität, sei es Kirche, Glaube, Staat, positiv ist es der Wille zur vielbetonten Mündigkeit, zur Selbständigkeit und Selbstgesetzlichkeit, kurz es ist die Aufhebung der Grundideen des Mittelalters, des göttlichen Ordo.

Ein grundlegender Charakterzug aller modernen außerscholastischen Philosophie wird damit ihre ausgesprochen antischolastische Gesinnung, ihr Widerwillen gegen das alte Bestehende. Das Antischolastische zeigt sich in der äußern Form, die statt Thesen freie Behandlung der Probleme

wählt, im Verhältnis zur Offenbarung, die nicht mehr als Norm anerkannt wird, in der Ablehnung der Autorität des Aristoteles und jeder andern Autorität, um die Freiheit der Wissenschaft zur Losung zu erheben, vor allem als Erfolg in einer teilweisen oder gar vollständigen Aufhebung der Grundlehren der Scholastik. Vollständig wird der Bruch mit Offenbarung, Scholastik und Altertum erst seit Kant, wo alles Alte als überwundener Standpunkt gilt. Hatte man erst noch Katholiken als Vertreter der neueren Philosophie, so herrschten dann die Protestanten vor und schließlich Ungläubige, Atheisten.

Der Subjektivismus der Neuzeit wird schon in der rein theoretischen Philosophie ersichtlich. Ein Wirklichkeitselement nach dem andern wird in das Subjekt hereingenommen, seines wirklichen Seins entkleidet. Erst werden durch Cartesius nicht bloß die Farben und Töne, sondern alle sog. sekundären Sinnesqualitäten zu bloßen Anschauungsweisen des Subjektes gemacht. Beim englischen Empirismus sowie dem deutschen Kritizismus und Idealismus folgen die primären Eigenschaften von Raum und Zeit und schließlich die Substanzen selbst. Alles wird reduziert auf menschliches Bewußtsein, als objektive Wirklichkeit bleibt höchstens eine verstümmelte Welt, mechanisch bewegte Materie für den Materialisten, höchstens ein Chaos von Erscheinungen für den Idealisten, alle Sinnzusammenhänge, alle Seins- und Wertordnung, alles Übersinnliche, der göttliche Ordo wird aufgelöst, der menschliche Geist als Verstand oder Wille wird zum Schöpfer der Welt.

Auch ohne daß man so rasch diese Folgerung zog, war es doch klar: Gott als Weltenschöpfer und Ordner verlor seine Bedeutung, bis er schließlich ganz verdrängt wurde und der Mensch sich an seine Stelle setzte. Natürlich ging diese Entwicklung nicht plötzlich, ihren Höhepunkt hat sie erst in den letzten Jahrzehnten erlangt, etwa bei Vaihinger, dessen Philosophie des Als Ob alle Wirklichkeit zur bloßen Fiktion macht, wir müssen so tun, als ob es diese Dinge gäbe.

Der moderne Mensch ist der schöpferische Mensch, der nur das glaubt erkennen und anerkennen zu können, was er selbst geschaffen hat. An Stelle des Reiches Gottes will dieser Mensch sein Reich setzen, das aber nur durch Arbeit gefestigt und durch Verstand und Wissenschaft geleitet werden kann. Darin liegt wohl einerseits die Wurzel für die große Aktivität dieses modernen Menschen, die offenbar die Wissenschaft weitergetrieben und zu manchen Fortschritten in den verschiedenen Bereichen der Kultur geführt hat; die Technik erweitert und festigt diese menschliche Herrschaft, daher unser Zeitalter ein Zeitalter der Technifizierung, menschliche Ratio gestaltet Welt und

Leben, daher Rationalisierung aller Lebensbereiche. Dieses Wachsen der Selbstherrlichkeit des Menschen, die Entfesselung seiner schöpferischen Kräfte brachte uns anderseits aber das Verblassen der Gottesidee und jeder fremden Autorität, sowie den revolutionären Geist, den wir auf allen Gebieten beobachten können. Alles Alte wird verachtet, alles Gewachsene zerstört, nur das Neue, nie Dagewesene hat Wert. Das Leben gilt nicht mehr als Vorbereitung auf ein besseres Jenseits durch Gottesdienst, sondern als Arbeit an einem besseren Diesseits in genußvollem Leben.

In alle Lebensgebiete dringt der Subjektivismus ein. In der Religion führt er zur Religionsspaltung mit der Leugnung päpstlicher und kirchlicher Autorität durch Luther, zu immer weiter zersplitternder Sektenbildung, zu Aufhebung der Offenbarung durch eine rationalistische Bibelkritik, zur Begründung dogmenloser Religion einzig im Erlebnis des Subjektes, schließlich zum völligen Atheismus und glaubensloser, ja glaubensfeindlicher Wissenschaft. „Unsere Kultur ist so areligiös wie möglich", behauptet Heinemann (a. a. O. S. 32), „es ist der vollendete Bruch von Mensch und Gott."

Im sittlichen und sozialen Leben begegnet uns der Subjektivismus als Überbetonung der Freiheitsidee: Befreiung von jeder übergreifenden Ordnung, von fremder Autorität, von Vergangenheit und Tradition, von Vorrecht und Gewalt, von Sitten- und Rechtsordnung, Gleichberechtigung aller, ungehemmte Entfaltung der Interessen des Individuums, Autonomie bis zur Schrankenlosigkeit, kurz Ausrottung des ganzen göttlichen Ordo. Erst ist das Bürgertum Träger dieser Ideen, dann das Proletariat, dann die kolonialen Völker. Im Ringen nach Macht und Besitz vereinzelt sich Volk gegen Volk, Klasse gegen Klasse, ja Mensch gegen Mensch, sie stehen sich mißtrauisch, wenn nicht feindlich gegenüber.

Wie sehr dadurch der ganzen Kultur der Boden entzogen wurde, hat Nietzsche empfunden und leidenschaftlich verkündet, allerdings ohne den Subjektivismus zu überwinden. An Stelle des Geistes setzte er offen den Trieb, den Willen zur Macht. Rücksichtslos zog er die Konsequenzen des Subjektivismus und führte ihn dadurch ad absurdum. Die Umwertung aller Werte trieb er bis zum Äußersten, predigte den Kampf gegen alle Wahrheit, alle Ordnung, alle Religion. Vom größenwahnsinnigen Menschen wird alles Heilige ins Nichts verwandelt und der Trieb auf den Weltthron gesetzt. Der Herrenmensch, der die alte Moral völlig überwunden hat, ist der Mensch der Zukunft. So wurde das letze christliche Erbe aufgezehrt.

Damit erscheint uns die Revolutionierung auf allen Kulturgebieten als das Echo der modernen subjektivistischen Philosophie, sie tut, wie schon Bebel mit Recht sagte, nichts anders als in die Praxis umsetzen, was von den Hochschulen gelehrt wurde. Und die in Nietzsche kulminierende moderne Philosophie ist ins Praktische übersetzt der Bolschewismus. Das Unheimliche ist, daß diese grundstürzenden Ideen in den Massen noch im Wachsen begriffen sind, und es ist zweifelhaft, ob die Wissenschaft die Geister, die sie rief, noch zeitig wird bannen können. Jedenfalls ist Not und Verzweiflung der Menschheit zu einer solchen Höhe gestiegen, daß nur noch rasche Einkehr und Umkehr Rettung vor vernichtender Katastrophe bringen kann.

Was uns Hoffnung geben kann, ist, daß in weiten Kreisen Anzeichen der Besinnung und Ansätze der Umkehr in Wissenschaft und Leben festzustellen sind. Im Leben macht es sich geltend durch Wahrhaftigkeit und Aufgeschlossenheit der jungen Generation, in der Kunst durch das Bemühen um Wesenhaftigkeit, Echtheit und Sachlichkeit, in der Philosophie durch die Lebensphilosophie eines Bergson, die Phänomenologie eines Husserl, die Begründung einer objektiven Wertordnung durch Scheler, durch die wachsende Neigung zur Metaphysik in der Literatur der letzten Jahre. Großenteils ist diese Rückbewegung schon ein Verdienst der blühenden neuscholastischen Schule, die nicht bloß die Aufmerksamkeit auf die großen Leistungen mittelalterlicher Philosophen lenkte, sondern auch in systematischer Beziehung eine Annäherung von scholastischer und moderner Philosophie anbahnte. So kann Kurt Riezler mit Recht sagen, es stehe heute viel Anfang neben viel Ende, die Fülle neben der Leere.

Angesichts dieses Zeitbildes, der erschreckenden Folgen einer kranken Philosophie, erhellt ohne weiteres die kulturelle Bedeutung einer gesunden Philosophie, sowie die Aufgabe und Verantwortung einer katholischen Lehranstalt der Philosophie. Die Entwicklungslinie der Erkrankung zeigt auch den Weg zur Gesundung. Wie die Irrtümer und Verirrungen der Gegenwart aus einer kranken subjektivistischen Philosophie geflossen sind, so wird auch eine gesunde, der ganzen Objektwelt, auch dem Übersinnlichen gerecht werdende Philosophie das vorzüglichste Mittel zur Rettung und zu neuem Aufstieg sein.

Wenn der Trümmerhaufen zerschlagener Ordnungen ein Werk der kosmos- und gottlosen Philosophie ist, muß der Wiederaufbau ein Werk kosmos- und gotterfüllter Philosophie sein. Die Gottesidee muß wieder ins Zentrum gerückt, theozentrische statt anthro-

pozentrischer Philosophie gefördert werden. Es braucht eine Erkenntnistheorie, die wieder den Weg zur ganzen Wirklichkeit, zu Welt und Gott freilegt, eine Psychologie, die uns den wesenhaften Menschen zeigt, die Körper und Geist in die rechte Beziehung setzt, eine Metaphysik, die uns die Seinsordnung in ihrer stufenweisen Vollkommenheit und Ordnung bis zu Gott empor lehrt, eine Ethik, die den Menschen nicht im Unklaren läßt über seine Bindungen an wahres Menschentum, an menschliche Gemeinschaft und an Gott, kurz es braucht eine Philosophie, die den göttlichen Ordo wieder zu Geltung bringt, die den Menschen wieder in das Beziehungsgefüge zur Welt, zu den Mitmenschen und zu Gott eingliedert. Es braucht jene gesunde Philosophie, zu deren Pflege der weitschauende Papst Leo XIII. durch seine epochemachende Enzyklika Aeterni Patris so dringend gemahnt hat, und nicht ohne Erfolg. Von einer solchen gesunden Philosophie im Sinne des hl. Thomas und der großen Scholastiker gilt heute noch mehr als damals die Verheißung der genannten Enzyklika, daß sie der häuslichen und bürgerlichen Gesellschaft Ruhe und Ordnung bringen werde.

Sapientis est ordinare, sagt der hl. Thomas, der Weise, die wahre Philosophie soll Ordnung schaffen, soll führen und leiten. Wenn wieder mehr die gesunde Philosophie im Sinne der Kirche zum Durchbruch kommt, eine Philosophie, die das gute Neue mit dem bewährten Alten verbindet, die die heutige Problemlage aufgreift und mit den klaren Begriffen und den unerschütterlichen Grundwahrheiten der philosophia perennis an der Entwirrung der Krise mitarbeitet, die der suchenden Jugend gesunde und gesundende Lehre bietet, wenn der moderne Mensch sich so wieder verwurzelt im göttlichen Ordo, dann wird der Verwirrung und Irrung der Kultur der Nährboden entzogen, dann werden die sozialen Revolutionen wieder organischem Wachsen und Blühen Platz machen. Dann wird der Forderung Epiktets gemäß die Lehranstalt der Philosophie zugleich eine Heilanstalt.

Für den Theologen hat eine gesunde Philosophie aber noch mehr als dieses kulturelle Interesse, ihm ist sie zugleich berufliche und religiöse Angelegenheit, weil die übernatürliche Heilsordnung auf dem durch die Philosophie zu rettenden natürlichen göttlichen Ordo aufbaut. Für seinen Beruf gibt sie ihm nicht bloß als Universalwissenschaft eine wertvolle Allgemeinbildung, sie gibt ihm vor allem die Waffen an die Hand, die Kunstgriffe und Arglist trügerischer Weisheit zu bekämpfen, modernen Irrtümern gegenüber mit Nachdruck die Sache der Religion zu vertreten, die Fundamente des Glaubens zu

rechtfertigen, den Weg zum Glauben zu bahnen, indem sie durch die Lehren vom Dasein Gottes, von der Unsterblichkeit der Seele u. a. die Vorbedingungen des Glaubens schafft.

Eine Philosophie, die es als ihre Aufgabe betrachtet, den gesamten göttlichen Ordo zu erforschen und danach das Leben zu gestalten, ist gesunde Philosophie. Philosophie soll sein Ringen um wahre Weisheit, um die Grundlagen echter Lebensanschauung und Lebensgestaltung. Eine philosophische Lehranstalt ist eine Ringschule, eine sapientiae palästra, eine Ringschule der Weisheit. Je mehr Stadions und Sportplätze für Körperschulung errichtet werden, desto notwendiger und desto berechtigter und desto erfreulicher ist es und eine Kulturtat ersten Ranges, wenn eine neue sapientiae palästra ersteht, eine Pflege- und Übungsstätte wahrer Weisheit und geistiger Tüchtigkeit, wo theologische Jugend durch zwei Jahre zu geistigen Kämpfern gebildet wird, wo sie sich die Waffen schmieden lernt, um auf dem Kampffelde der Weltanschauungen der Wahrheit zum Siege zu verhelfen, um der gefährdeten Menschheit Führer zu wesenhaftem Leben zu werden.

Wenn ich diese Lehranstalt vorhin nannte sapientiae palästra, so kann ich hinzufügen vitae magistra, denn wahre Philosophie lehrt nicht bloß Lebensanschauung, sondern auch Lebensgestaltung, weil ihr der göttliche Ordo nicht bloß gegeben, sondern aufgegeben erscheint. Wie die kranke Philosophie den kranken Menschen und krankes Kulturleben der Gegenwart schuf, so soll gesunde Philosophie den gesunden Menschen und gesundes Kulturleben der Zukunft schaffen. Wie die Trierer philosophische Lehranstalt räumlich aus der Stadt durch huldvolle und mutvolle Hand zur Höhe emporgehoben wurde, so wird es ihr ein neuer Antrieb sein, auch geistig ihre Höhe und Daseinsberechtigung zu beweisen, für die Grenzdiözese eine Quelle lebens- und kulturgestaltender Kräfte zu werden. Sapientiae palästra, vitae magistra! Wenn sie so Ringstätte der Weisheit ist und Lehrstätte wesenhaften Lebens, was ihr unter der Mariensäule zu Füßen der Gottesmutter, der sedes sapientiae, gelingen möge, dann wird sie zugleich emporragen als ein Gedächtnismal für ihren Hochwürdigsten Erbauer und als ein Ehrenmal für Gott — Reverendissimo Episcopo memoria — Deo Optimo gloria!

KATHOLISCHE AKTION UND KATHOLISCHE JUGEND

Von Pfarrer Dr. Chardon, Koblenz.

1. Stellung der katholischen Jugend in der Katholischen Aktion.

Auf dem deutschen Katholikentage zu Magdeburg 1928 hat der damalige päpstliche Nuntius Pacelli ausgeführt, daß nach der Idee des Heiligen Vaters Pius XI. die Katholische Aktion nichts anderes sei, als „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat" und daß sie als solche zwei Grundelemente umfasse: „ein tätiges und kraftvolles Apostolat der Laien" und „Einbau des Laienapostolats in die Verfassung der Kirche, wie Christus sie gewollt, freudige Bereitschaft gegenüber den Weisungen der Führer, die Christus ihr gegeben hat". Der Nuntius sagt dann weiter: „Die Katholische Aktion will die apostolische Tätigkeit der Laien jener der Priester angliedern und ihre geschlossenen Reihen zu einer machtvollen Phalanx, zu einer acies bene ordinata in der Hand der Bischöfe und des Stellvertreters Christi auf Erden machen." Nach den Richtlinien, die die deutschen Bischöfe für die Arbeit der Katholischen Aktion im Jahre 1929 herausgegeben haben, „bilden den Inhalt der Katholischen Aktion die Grundlehren und Grundsätze der katholischen Religion, ihr Ziel ist die Verwirklichung, aktuelle Betätigung derselben im praktischen Leben in allen Kreisen des Volkes und im öffentlichen Wirken" [1].

Wer die päpstlichen und bischöflichen Kundgebungen zur Katholischen Aktion überblickt, wird finden, daß der Ruf zur Katholischen Aktion sich nicht in letzter Linie an die katholische Jugend richtet. Man macht die Wahrnehmung, daß der Heilige Vater sich im Zusammenhang mit der Katholischen Aktion mit einer gewissen Vorliebe an die Jugend und zwar an die reifere Jugend wendet. In der Konsistorialansprache vom 23. 5. 1923 sagt er: „Daß Priester, Laien und die Jugend beiderlei Geschlechts in Ausbreitung dieses herrlichen Kampfes und ihres Apostelamtes keine Sorge und Mühe scheuen, all das erfüllt uns mit heiliger Freude und mit Hoffnung auf bessere Zeiten[2]." In der Botschaft an das chinesische Volk vom 1. 8. 1928 empfiehlt der Papst die Einführung der Katholischen Aktion, „damit die Katholiken beiderlei Geschlechts und in Sonderheit die uns

[1] Vergl. Kirchlichen Amtsanzeiger für die Diözese Trier, 1929 Ausg. 21, S. 149.
[2] Act. Ap. Sed. XV 1923, 247.

soteure Jugend durch Gebet und durch das Apostolat des Wortes und der Tat auch ihr Teil beitragen zur Erlangung des Friedens, zum sozialen Wohlergehen und zur Größe des Vaterlandes, indem sie dafür Sorge tragen, daß die heiligen und heilsamen Grundsätze des Evangeliums immer besser erkannt werden und indem sie ihre Bischöfe und Priester in der Ausbreitung des christlichen Gedankens und der Wohltaten der christlichen Liebe für den Einzelnen und die ganze Gesellschaft unterstützen[3]."

Es ist bekannt, daß Pius XI., der „Papst der Katholischen Aktion", eine große Liebe zur Jugend im Herzen trägt. Der innere Zusammenhang ist unverkennbar und man versteht das Wort, das er 1927 einmal gesagt hat: „Die Katholische Aktion ist mein Augapfel und die katholische Jugend die Pupille meiner Pupillen[4]." Wie sehr der Heilige Vater von dieser Überzeugung durchdrungen ist, hat sich in neuester Zeit gezeigt in dem Kampf, den Pius XI. für die katholischen Jugendvereinigungen gegen die fascistische Regierung Italiens aufgenommen hat. Man braucht nur die Enzyklika „Non abbiamo bisogno" vom 29. 6. 1931 zu lesen, um zu sehen, wie hoch der Papst die Bedeutung der Jugendvereine für die Katholische Aktion einschätzt. (Act. Ap. Sedis 1931 n. 8 p. 285 ff.)

Auch die im Jahre 1929 von den deutschen Bischöfen herausgegebenen „Richtlinien für die Arbeit der Katholischen Aktion"[5] beschäftigen sich eingehend mit der Jugendorganisation und nennen „die den Jünglingen, Jungmännern und Jungfrauen sich widmenden Vereinigungen Jugendlicher, die Marianischen Kongregationen und die Katholischen Jugendvereine wertvolle Glieder im Aufbau der Katholischen Aktion".

Nicht ohne innere Begründung wird die katholische Jugend ein besonders wichtiges Glied der Katholischen Aktion genannt. Denn wenn zur Katholischen Aktion Begeisterung für Christus, ideale Gesinnung, Tatenfreudigkeit und Optimismus erfordert werden, so sind das Eigenschaften, die bei der Jugend am leichtesen zu finden sind. Während bei den Älteren sich eher die auf dem Festhalten am „guten Alten" und auf der Organisationsmüdigkeit beruhenden Bedenken geltend machen, ist die unverbrauchte und noch nicht enttäuschte Jugend geneigt, dem ganz modernen Gedanken der Katholischen Aktion Verständnis ent-

[3] Act. Ap. Sed.1928, 246.
[4] Osservatore Romano 27. 6. 27. Vergl. Faustmann, Katholische Aktion, Leutesdorf, 1928, S. 45, 47.
[5] Kirchl. Amtsanz. für die Diözese Trier 2. 2. 29, Nr. 21.

gegenzubringen und sich dafür zu begeistern. Es ist deshalb nur ein der Erfahrung eines alten Praktikers entstammendes Wort, wenn P. Chrysostomus Schulte in bezug auf die Katholische Aktion einmal gesagt hat: „Mit der Jugend ist am meisten anzufangen, besonders wenn man sie recht zu lenken weiß[6]." Und es ist sehr verständlich, wenn die internationale Christ-König-Tagung zu Leutesdorf in ihren Entschlüssen sagt: „Die Jugend besitzt bei Einführung der Katholischen Aktion eine besondere Stoßkraft[7]."

In der Tat hat die Vorsehung der Jugend dort, wo Katholische Aktion am Werke war, oft eine hervorragende Rolle zugewiesen, ja es ist nicht selten die Initiative von ihr ausgegangen. Man darf in diesem Zusammenhang erinnern an die Kongregationsbewegung des 16. und 17. Jahrhunderts, die ein klassisches Beispiel Katholischer Aktion früherer Jahrhunderte genannt werden kann. Das war in Wahrheit Teilnahme der Laien am Apostolat in enger Verbundenheit mit dem Apostolat der Priester, und der Gedanke des Laienapostolats hat sich bis auf unsere Tage nirgends so lebendig erhalten als in den Kongregationen[8]. Die Kongregationsbewegung aber war zuerst Jugendbewegung und ist in weitem Umfang Jugendbewegung geblieben. Es wirkt ergreifend, wenn man in den alten Berichten liest, wie ernst die Jungmänner des ausgehenden 16. Jahrhunderts ihr Laienapostolat aufgefaßt haben. Bei den Bestrebungen, in unserer Zeit ein tätiges Laienapostolat ins Leben zu rufen, ist Ähnliches zu bemerken. In Italien leitete die 1868 gegründete „Società della Gioventù cattolica Italiana" erstmalig die Katholische Aktion ein. Sie wurde die Wiege fast aller anderen katholischen Organisationen Italiens und ist auch heute noch die blühendste dieser Organisationen[9]. Sie hat die größten Verdienste für die Organisation und das religiöse Leben der italienischen Katholiken. Ihr gesellen sich zwei andere Jugendverbände bei: die 1892 gegründete Federazione Universitaria cattolica Italiana und die Gioventù feminile cattolica Italiana. In Litauen sind die großen Jugendverbände das

[6] Internationale Christ-König-Tagung vom 20. bis 23. September 1928 in Leutesdorf am Rhein, herausgegeben vom Johannesbund Leutesdorf 1928, S. 79.

[7] Christ-König-Tagung Bericht S. 146.

[8] In Holland sind die Marianischen Sodalitäten, die noch vor etwa zehn Jahren als nicht mehr den Zeitbedürfnissen entsprechend, stark vernachlässigt waren, in wenigen Jahren großenteils die stärksten Brennpunkte der Katholischen Aktion geworden. Von 999 Sodalitäten sind 776 für Jugendliche. Faustmann, Katholische Aktion S. 42.

[9] Schlund, Die Katholische Aktion, Materialien und Akten, München 1928, S. 18.

Kernstück der Katholischen Aktion[10], ebenso wie in Tirol und Vorarlberg die Katholische Legion[11]. In Belgien begannen die Vorarbeiten für die Katholische Aktion unter Führung der katholischen Jugendorganisationen[12]. Auch in Deutschland ist die Jugend der Aufforderung des Heiligen Vaters zur Katholischen Aktion vielleicht mehr entgegengekommen als die Erwachsenen, wenn man nicht sagen will, daß sie dieser Aufforderung zuvorgekommen sei. In der katholischen Jugendbewegung, die mit Kriegsende machtvoll aufbrach, war der Drang nach katholischer Betätigung aus den Tiefen des Glaubens stark lebendig, das Jungführertum, wie es sich namentlich in Neudeutschland und im Jungmännerverband herausbildete, will Laienapostolat in hervorragendem Maße sein in Unterordnung unter den geistlichen Führer. Der Ruf nach dem Jungführer als dem Helfer des Präses nicht nur in technischen Dingen, der in den letzten Jahren stärker und stärker erscholl bis zu der Losung von Neisse: „Jungführer an die Front", ist im Grunde nichts anderes, als die spontane Antwort der deutschen Jugend auf den Ruf des Heiligen Vaters nach dem Apostolat der Laien. Und die in der Katholischen Aktion geforderte stärkere Zusammenfassung ist in schöner Weise verwirklicht in der „Katholischen Jugend Deutschlands", in der alle katholischen Jugendbünde sich zusammengeschlossen haben, um Gemeinschaftswillen, Gemeinschaftsleben und Gemeinschaftsarbeit in echt katholischem Sinn zu pflegen und zu fördern.

2. Aufgaben der Jugendverbände für die Katholische Aktion.

Wenn man nun fragt, welche Funktion die katholische Jugend und ihre Vereinigungen in der gesamten Katholischen Aktion haben, so ist es in erster Linie natürlich Schulung und Ausbildung, also Vorbereitung. Es ist für den Laien, der sich apostolisch betätigen will, nicht so ganz selbstverständlich, daß er den rechten Weg und die rechte Arbeitsart findet. „Die Laien haben so lange Jahrhunderte dem kirchlichen Leben passiv gegenübergestanden, daß sie jetzt, wo sie zur aktiven Mitarbeit aufgerufen werden, bei allem guten Willen nicht wissen, wo sie anfangen sollen[13]." Da ist Einführung und Einübung

[10] Schlund a. a. O. S. 78.
[11] Schlund a. a. O. S. 73.
[12] Msgr. Picard konnte sagen: „En Belgique c'est l'Association générale de jeunesse catholique — qui a popularisé le nom et la conception de l'action Catholique belge. Christ-König-Tagung Bericht S. 67.
[13] Schlund, Katholische Aktion S. 13.

nötig. Beides ist Aufgabe der katholischen Jugendvereine, wenn sie in der rechten Weise aufgefaßt werden. „Es soll die Regel sein", so schreibt Pius XI. in seinem Schreiben „Quae nobis" an Kardinal Bertram, „daß die Mitglieder der Jugendverbände in erster Linie auf ihre Vorbereitung und Schulung für die künftigen Aufgaben bedacht sind." Vor allem ist es in dieser Hinsicht die große Aufgabe der Jugendvereinigungen, in der Jugend den Geist wahrer Frömmigkeit auszubilden, ihre Mtiglieder anzuleiten, in ernster Charakterbildung wahre Christen zu werden und Christus in sich zu gestalten. Dies umsomehr, als zu erwarten steht, daß die Katholische Aktion „in Verfolg ihrer Arbeit zunächst durch ein Heldenzeitalter wird durchgehen müssen. Die neue Zeit, die von den Bergen winkt, wird nur durch das Opfer des Blutes für Christus gewonnen werden können[14]." So ist unsern Jugendvereinigungen durch die Eingliederung in die Katholische Aktion ein überaus hohes, positives Ziel gesetzt: Erziehung zu wahrem Christentum als der unumgänglichen Vorbedingung des Apostolates. Es ist einleuchtend, daß dieser Zielgedanke des Apostolates ein sehr wirkungsvolles Motiv zu den übrigen Motiven der Bildung und Erziehung hinzufügt.

Aber die Vorbereitungsarbeit der Jugendvereinigungen für die Katholische Aktion umfaßt auch die direkte Schulung für das Laienapostolat. Durch die Zugehörigkeit des jungen Menschen zur Jugendvereinigung wächst er unmerklich in die Katholische Aktion hinein, durch den Zusammenhang mit dem geistlichen Führer wird die

[14] Muckermann, Katholische Aktion, München. S. 30, 31. Mit vollem Recht schreibt Kardinal Thomas Pius Boggiani von der Katholischen Aktion: „Weil zur rechten Ausübung des christlichen Apostolats, eines durchaus übernatürlichen und durchaus verdienstlichen Werkes, die göttliche Gnade eines wirksamen, christlichen Apostolates nur dem zuteil wird, der mit Christus vereint ist, kann niemand erfolgreich und gedeihlich sich an der Katholischen Aktion beteiligen, wenn er nicht tatsächlich den Zusammenhang mit Christus wahrt, gleich wie die Rebe am Weinstock hängt." Vgl. Richtlinien: „Die Hauptaufgabe dieser Vereinigungen (Jugendvereinigungen) ist religiösen Charakters; ihr Ziel ist Vervollkommnung des ganzen Menschen neben Schulung für segensreiches Wirken im Beruf, im engsten Lebenskreis und im öffentlichen Leben." Kirchl. Amtsanzeiger für die Diözese Trier 1929, Ausg. 21, S. 150.

Das Musterstatut der Katholischen Jugend Italiens sagt deshalb in seinem zweiten Artikel: „Zweck des Zirkels ist, seine Mitglieder nach den Grundsätzen der katholischen Religion zu erziehen, damit sie später das christliche Apostolat in der Gesellschaft durchführen können." Die Artikel 3 und 5 geben wirksame Anleitung zur Erreichung dieses Zieles. Schlund a. a. O. S. 113 vergl. Hirtenschreiben des Bischofs von Trier, vom 19. 1. 1929. „Dieser Veräußerlichung des Lebens muß die Katholische Akion entgegentreten und den vornehmsten Zweck des katholischen Vereinslebens darin erblicken, seine Mitglieder immer höher in echt katholisches Denken und Leben einzuführen." Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 1929, Ausg. 21, S. 150.

Eingliederung in das hierarchische Apostolat angebahnt, durch die Teilnahme an den Vereinsveranstaltungen, durch die Erfüllung der Vereins- und Führerpflichten wird die später zu leistende Arbeit praktisch geübt, durch Vorträge und Kurse, durch Literatur und Aussprachekreise werden die nötigen Kenntnisse vermittelt. Es wird nicht viele Arbeitsgebiete der Katholischen Aktion geben, für die die katholischen Jugendvereinigungen nicht die Interessierung und erste Einführung zu vermitteln haben werden, zumal da Familie und Schule nach dieser Richtung hin oft versagen. Man gehe die Richtlinien der deutschen Bischöfe und die dort aufgeführten Arbeitsgebiete durch, man wird bei nahezu allen diesen Aufgaben eine Vorarbeit seitens der katholischen Jugendvereine und Verbände erwarten und finden.

Wer die Arbeit in gut geleiteten Jungmännervereinen oder Jungfrauenkongregationen kennt, weiß, wie umfassend die Vorbereitungs- und Schulungsarbeit für die verschiedensten Teile der Katholischen Aktion ist, die da tatsächlich geleistet wird. Er weiß allerdings auch, daß es nicht nur Vorbereitungsarbeit ist, sondern daß seitens der katholischen Jugend auf den verschiedensten Gebieten der Katholischen Aktion im Kleinen und im Großen schon mitgearbeitet wird und zwar so, daß diese Mitarbeit überhaupt nicht entbehrt werden kann. Wenn im Jahre 1927 60 000 wallonische Jungmannen das Bild des gekreuzigten Christ-Königs durch die Straßen der Industriestadt Lüttich getragen haben, um sie für Christus wiederzugewinnen, und wenn die flämische Jugend in der Hafenstadt Antwerpen in ähnlicher Weise Christus huldigte, dann ist das Katholische Aktion, die nur die Jugend fertigbringt. Dasselbe ist zu sagen von der wesentlich auf Eroberung eingestellten Katholischen Legion in Tirol.

Die Hauptarbeit bei der Katholischen Aktion aber fällt der Jugend zu in der Gewinnung und Erhaltung der katholischen Jugend selbst für die katholische Sache. Dieser Aufgabe sollen sich möglichst alle Mitglieder der Vereine widmen, besonders aber die Jungführer, deren Amt von großer Bedeutung ist für die ganze weitere Entwicklung der Katholischen Aktion. Vielleicht liegt gerade in der Mitarbeit und Mitverantwortung unserer Jungführer die Hoffnung der Katholischen Aktion für die Zukunft. Denn die Jungführer im Jugendreich der Gotteskinder von heute müssen die Führer der Katholischen Aktion der Zukunft sein. Sie können es werden, weil sie durch die Jugendvereinigungen ein unvergleichliches Aktions- und Übungsfeld haben.

Aus alledem geht hervor, von welch grundlegender Bedeutung die Arbeit der Jugendvereinigungen für die gesamte Katholische Aktion ist. Es ist deshalb nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, daß in dem Augenblick, in dem der Heilige Vater zur Katholischen Aktion, also zum Laienapostolat aufgerufen hat, die katholischen Jugendvereinigungen in ihrer Bedeutung, die vorher schon groß war, um ein gutes Stück gewachsen sind. Sie sind, richtig aufgefaßt, das eigentliche Fundament des ganzen Gebäudes, denn wenn auch ohne Frage die Familie und mit ihr die Schule die wichtigsten Erziehungsfaktoren sind, so werden diese Erziehungsfaktoren gerade nach der Seite der Katholischen Aktion hin notwendig und weitgehend ergänzt durch die katholischen Jugendgemeinschaften. Gewiß bedürfen manche Jugendvereinigungen, wenn sie ihre Funktion erfüllen sollen, eines Umbaues[15]. Katholische Jugendvereinigungen, die ihren Zweck in Äußerlichkeiten oder in der bloßen Bewahrung und Unterhaltung der Jugend erblicken, haben keine Existenzberechtigung mehr. Aber wenn die Vereine sach- und zeitgemäß geleitet werden, dann wird man auf seiten von Priestern und Laien die Geringschätzung revidieren müssen, die man bisher manchmal den Jugendvereinigungen entgegengebracht hat. Man wird nicht vergessen dürfen, daß der Heilige Vater von der Katholischen Aktion gesagt hat, daß „die Priester sie betrachten müssen als einen notwendigen Bestandteil ihres Amts, und daß die Gläubigen in ihr eine Pflicht des Lebens sehen müssen[16]". Welche Bedeutung der Heilige Vater aber gerade der Jugendarbeit innerhalb der Katholischen Aktion zuweist, ergibt sich aus dem Schreiben, das er an den Erzbischof van Roey von Mecheln gerichtet hat: „Zahlreiche herrliche Früchte werden euren Kirchen zufließen aus dieser beherzten Schar junger Männer, die jetzt in die Reihe der Veteranen der Katholischen Aktion hineinwachsen und ihnen beigezählt werden. Dieser Aktion, die wir von den ersten Tagen unseres Pontifikates an nie aus den Augen verloren und ohne Unterlaß empfohlen haben. Möchten doch die Jünglinge, die in Antwerpen zusammenkommen, stets davon überzeugt sein, daß sie durch

[15] „Der Mensch der Katholischen Aktion ist nicht mehr der alte Vereinsmensch, der ruhig in der Reihe ging und Befehle abwartete. Er sucht eine innigere Verbindung mit dem Leben des mystischen Leibes der Kirche und von da aus, ganz wurzelnd im Wesentlichen die Dinge mit freudigem Verantwortungsgefühl im Geiste der Freiheit der Kinder Gottes zu formen." P. Muckermann. S. Faustmann, a. a. O. S. 28.

[16] Apostolisches Schreiben „Quae nobis" vom 13. 11. 1928 an Kardinal Bertram: „In unserm ersten Rundschreiben „Ubi arcano" erklärten wir öffentlich, sie (die Katholische Aktion) sei mit dem Hirtenamt und dem christlichen Leben untrennbar verbunden."

eine ganz besondere Gnade Gottes zu dieser Aufgabe berufen und auserwählt werden; zu dieser Aufgabe, die dem Priesteramt der Kirche sehr nahe steht. Ist doch die Katholische Aktion nichts anderes als ein Apostolat der Gläubigen, die unter Führung der Bischöfe der Kirche hilfreiche Hand leisten und ihr Hirtenamt gleichsam ergänzen[17]."

Aus dieser großen Bedeutung, die die Jugendvereinigungen durch den Ruf zur Katholischen Aktion erlangt haben, gilt es nun für diese die nötigen Folgerungen zu ziehen. Man muß hier das große Ziel der Katholischen Aktion klar vor Augen behalten und alles ausscheiden, was diesem Ziele nicht entspricht[18].

Vor allem ist nötig die einheitliche und systematische Schulung der zukünftigen Präsides und die Weiterbildung der Präsides, die sich schon im Amte befinden. Die Kunst, das katholische Jungvolk zum Dienst in der Katholischen Aktion heranzubilden, will gelernt sein, zumal da das Lebensalter, um das es sich handelt, vielerlei pädagogische Schwierigkeiten bietet. Allzulange hat der gutgemeinte Dilettantismus das Feld behauptet. Nie gutzumachende Versäumnisse und Fehler waren die Folge. Die zur Katholischen Aktion unbedingt notwendige Einheitlichkeit ist aber ohne systematische Ausbildung von einer Stelle aus einfach nicht erreichbar. Nötig ist auch die Heranbildung von Helfern aus dem Laienstand, die als katholische Akademiker, als Lehrer, als Handwerksmeister, als Sportsleute die für den Präses bei der Größe der Aufgabe unentbehrliche Mitarbeit leisten und sie im Sinne der Katholischen Aktion auffassen. Von größter Wichtigkeit ist die Auswahl und Ausbildung der Jungführer, die, selbst noch im jugendlichen Alter stehend, das Laienapostolat unter ihren möglichst in kleine Gruppen aufgeteilten Altersgenossen unter Leitung des Präsides auszuüben haben.

3. Diözesanführerschulen für die Jugend zur Vorbereitung auf das Laienapostolat der Katholischen Aktion.

Diese Schulungsaufgaben können natürlich nicht von Einzelnen oder von einzelnen Vereinen in die Hand genommen werden, sie sind nur durch engen Zusammenschluß erfüllbar. Ein Wesenszug der Katho-

[17] Apostolisches Schreiben „Cum ex epistula" v. 15. 8. 1928 an Josef Ernst Kardinal van Roey, Erzbischof von Mecheln.

[18] Hirtenschreiben des Bischofs von Trier v. 19. 1. 1929, III, 4: „Gebt allen euren katholischen Vereinen eine apostolische Seele, auf daß in ihnen und durch sie lebendiges Christentum der Tat gepflegt wird."

lischen Aktion ist ja nach Kardinal Faulhaber: „Organisierte Zusammenarbeit, Arbeit mit vereinten Kräften[19].“ Der der Katholischen Aktion eigentümliche Zusammenschluß entspricht der durch das Kirchenrecht gegebenen Zusammenfassungsordnung: Pfarrei, Dekanat, Diözese. Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß das tragende Element für die Jugendarbeit die Diözesan-Jugendverbände sein müssen. Die großen Reichszentralen und Reichsverbände, die das katholische Deutschland für seine Jugendarbeit geschaffen hat, sind gewiß von größter Bedeutung, sie sind unentbehrlich und sollen in Wahrheit führend sein. Aber wenn dadurch die Arbeit der Diözesanverbände als solcher zur Nebensächlichkeit verurteilt würde, würde das rechte Verhältnis zerstört werden. Auf die Arbeit der Diözesanverbände muß das größte Gewicht gelegt werden, denn gerade im Diözesanverband vollzieht sich die Eingliederung in die kirchliche Hierarchie. Wenn dem so ist, und wenn die Schulung der Vereinsleiter, der Helfer und der Jungführer die vordringlichste Aufgabe katholischer Jugendaktion ist, dann haben die Diözesanverbände vor allem für die Einrichtung einer Führerschule zu sorgen, die für die Heranbildung der Laienapostel eine Bedeutung hat, die der des Priesterseminars für die Heranbildung der priesterlichen Apostel ähnlich ist. Kardinal Faulhaber sagt: „Die Apostel der katholischen Bewegung werden nicht vom Himmel fallen, wir müssen sie suchen und in besonderen Apostelschulen für ihre Arbeit vorbereiten[20].“

Dadurch werden die Führerschulen, die die Verbände geschaffen haben, nicht überflüssig. Sie werden immer richtunggebend bleiben und auch von den Diözesanverbänden eifrig beschickt werden. Aber sie können unmöglich dem ganzen Bedürfnis genügen, und es muß in den Führerschulen doch auch auf die so verschiedenen Verhältnisse der Diözesen gebührende Rücksicht genommen werden. Besonders aber ist die in der Diözesan-Jungführerschule gegebene enge Verbindung der zukünftigen Laienapostel mit dem Bischof, dem obersten Führer, der sie durch die Firmung zu Aposteln gemacht hat[21], von grundlegender Bedeutung. Nur die Diözesanführerschule gibt dem Bischof die Möglichkeit, die dort unter seiner Leitung Ausgebildeten mit einer oberhirtlichen Sendung auszustatten, die ihrer Arbeit erst die volle Berechtigung und Weihe verleiht.

[19] Schlund, a. a. O. S. 72.

[20] Schlund a. a. O. S. 72.

[21] Kardinal Faulhaber: „Die Firmung ist die Priesterweihe zum allgemeinen Priestertum, die Einweihung zum Apostoltum. Durch die Taufe sind wir Kinder Gottes, durch die Firmung Apostel des Herrn geworden.“ Schlund, a. a. O. S. 67.

Die Führerschulen der Diözesen aber sollen so ausgestattet sein, daß sie auf all den zahlreichen Gebieten, auf denen die katholische Jugendarbeit wegbereitend für die Katholische Aktion zu wirken hat, wirkliche Ausbildung ermöglichen. Sie müssen von starken geistigen Kräften getragen sein, die imstande sind, wegweisend zu wirken. Sie müssen mit dem Priesterseminar der Diözese, als der Ausbildungsstätte der zukünftigen Priester und späteren Vereinsleiter, und mit den Diözesanzentralen der verschiedenen Verbände Verbindung haben, sie müssen an einem Ort sich befinden, an dem wissenschaftliche Hilfskräfte leicht erreichbar sind, sie sollten in der Bischofsstadt ihren Sitz haben, um ihren Besuchern den Kontakt mit der Tradition des Bistums zu ermöglichen und vor allem, um die stete Verbindung mit dem Bischof lebendig aufrechtzuerhalten, sie müssen über eine pädagogisch-fachwissenschaftliche und vereinstechnische Bücherei und über Anschauungsmaterial verfügen, sie müssen in irgend einer Form selbst praktisch Jugendarbeit zu leisten haben, damit man nicht ins Theoretisieren verfällt, sondern lebendige Verbindung mit dem Leben behält. Sehr wichtig ist die enge Verbindung mit den Zentralen der Diözesanjugendverbände. Deshalb soll die Diözesanführerschule mit dem Diözesanjugendhaus identisch sein (Haus der Katholischen Jugend).

4. Ausnützung der Diözesan-Jungführerschule für die gesamte Katholische Aktion.

Wenn man die weiten Gebiete des Laienapostolats, in denen die Jugendvereinigungen die nötige Vorarbeit zu leisten haben, überschaut und die Forderung aufstellt, daß die Diözesan-Jungführerschule die geistigen Kräfte, die Literatur und sonstiges Material dafür zur Verfügung haben soll, so ergibt sich ohne weiteres, daß sie eine bischöfliche Volkshochschule[22] für die Jugend der Diözese zu werden berufen ist. Die notwendige Ökonomie aber wird es erwünscht erscheinen lassen, daß, soweit es angängig ist, auch andere Zweige der Katholischen Aktion dort ihren Sitz erhalten, wo die Jugend dafür vorgebildet wird. Auf diese Weise kommt die Jugend, die die Führerschule besucht, mit größerer

[22] Vgl. Richtlinien für die Arbeit der Katholischen Aktion: „In ähnlicher Weise dienen zur Heranbildung von Führern die im katholischen Geiste geleiteten Volkshochschulen und die auf einige Monate planmäßig sich erstreckenden Volkshochschulkurse für die einzelnen Stände." Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier, 1929, S. 151.

Leichtigkeit in Fühlungnahme mit diesen Gebieten, und manche Einrichtung der Führerschule kann auch anderen Kreisen zugänglich gemacht werden. Es gibt Aufgabengebiete der Katholischen Aktion, die mit der Jugendarbeit in sehr engem inneren Zusammenhang stehen, die räumlich keine großen Anforderungen stellen und vor allem von der Jugend in Anspruch genommen werden. Die Stellen, die diese Aufgabengebiete zu bearbeiten haben, könnte man wohl zweckmäßig, soweit es möglich ist, in der Diözesan-Jungführerschule konzentrieren.

Dahin gehören in erster Linie die Volksbildungsbestrebungen, die intensive Mitarbeit der Katholiken erfordern, schon allein deshalb, weil sie mit weiterer Ausgestaltung der übermächtigen modernen Massenbildungsmittel immer größeren Einfluß erhalten werden. Wir denken an die Arbeit der Katholiken zur Beeinflussung und Ausnützung des Rundfunks, des Kinos und der Schallplatte[23].

Eng verbunden sind damit die Bemühungen zur Hebung des Laienspiels, zur Kultur des Festes, zur Pflege des Liedes und der Volksmusik, zur Verbreitung guter Werke der bildenden Kunst. Denn alle diese Dinge können und müssen in den Dienst des Apostolats gestellt werden, wie sie auch von unsern Gegnern in ausgiebigster Weise für ihre Ziele benutzt werden. Hinzu kommen die großen Aufgaben der Verbreitung des guten Buches und der katholischen Presse.

Ein weiteres Gebiet, das seiner Natur nach in das Diözesanjugendhaus gehört, ist das Gebiet der Körperkultur im Sinne des Christentums. Die Notwendigkeit, dem modern-heidnischen Körperkult die christliche Auffassung des Körpers und eine von dieser Auffassung beseelte Pflege der körperlichen Kräfte gegenüberzustellen, ist sicher in unserer Zeit nicht das letzte Postulat Katholischer Aktion. Durch die mit den Jugendverbänden in enger Beziehung stehende Deutsche Jugendkraft, die ihre Kreisgeschäftsstelle naturgemäß im Diözesanjugendhaus hat, und deren Kreislehrstätte ein notwendiger Bestandteil der Führerschule ist, ist eine Verbindung mit den verschiedensten Zweigen christlicher Körperkultur von selbst gegeben.

Man könnte sich denken, daß auch andere Teile der Katholischen Aktion, namentlich diejenigen, die in das Gebiet

[23] Vgl. Richtlinien für die Arbeit der Katholischen Aktion: „Auch das sei hier erwähnt, daß die katholische Bildungsarbeit auf dem Gebiet des Theaters, des Kinos und des Rundfunks, neben der Abwehr von Verirrungen, besonders positive Leistungen dem Volke zu bieten hat, in Benutzung der neuzeitlichen Bildungs- und Unterhaltungsmittel." Kirchl. Amtsanzeiger f. d. Diözese Trier, 1929, Ausg. 21, S. 150, und die Verhandlungen der neunten Arbeitsgruppe auf dem Katholikentage in Münster 1930, Köln. Volksztg. 8/9 1930, Nr. 458 B.

der Erziehung gehören, den besonderen Wunsch hätten, im Diözesanjugendhaus ihren Sitz zu erhalten. Innerlich Verwandtes könnte so miteinander verbunden werden zu gegenseitiger Förderung. Aber das sind Dinge, die sich nach den jeweiligen Verhältnissen, Wünschen und Bedürfnissen regeln werden. Das Wesentliche ist, daß die Diözesan-Führerschule in den Rahmen der Katholischen Aktion möglichst nachdrücklich hineingestellt wird, und daß die Katholische Aktion als Ganzes einen möglichst großen Nutzen davon hat. Wenn dann, wie das bei der Ausgestaltung der Katholischen Aktion kommen muß und in den meisten Ländern bereits geschehen ist, der Katholischen Aktion der Diözese eine Spitze gegeben wird[24], dann wird diese es vielleicht

[24] Papst Pius XI. im Schreiben „Quae nobis" an Kardinal Bertram vom 13. 11. 1928: „Durch die in ihrem Wesen einheitliche Leitung und Führung, die sich auf alle die verschiedenen Glieder ihres ganzen Organismus — nämlich die Frauen- und Männerverbände und die Jugendverbände beiderlei Geschlechts — erstreckt, werden die mannigfachen Arbeiten der Katholischen Aktion weise verteilt und geordnet. So führt sie nicht nur zu Eintracht und Wohlwollen zwischen diesen Vereinigungen, sondern zu einer tatkräftigen gegenseitigen Zusammenarbeit." Vgl. Hirtenbrief des Bischofs von Trier, 19. 1. 1929, III, 4. Kirchl. Amtsanzeiger f. d. Diözese Trier 1929, S. 14.

Die Richtlinien sagen: „Der kirchlichen Ordnung entspricht es, daß dieses gemeinschaftliche Handeln in der Leitung durch den Bischof der Diözese den Charakter einer Diözesanorganisntion erhalte." Kirchl.Amtsanz. f. d. Diözese Trier 1929, S. 154.

In Italien steht an der Spitze der Katholischen Aktion der Diözese ein Diözesanausschuß, dessen Vorstand sich zusammensetzt aus einem Präsidenten (Laie), der vom Diözesanbischof ernannt wird, den jeweiligen Diözesanvorsitzenden der Verbände, die im Zentralauschuß vertreten sind und zwei bis fünf von der Diözesanversammlung gewählten Mitgliedern. (Art. 19—20.) Dem Diözesanausschuß steht zur Seite ein geistlicher Beirat. (Art. 23.) Auch die Statuten der Katholischen Aktion in Österreich sehen eine eigene Leitung der Katholischen Aktion in den einzelnen Diözesen vor. (Vgl. Schlund a. a. O. S. 119.) Nach den Richtlinien der Katholischen Aktion in der Diözese Wien steht „an der Spitze der Katholischen Aktion in der Erzdiözese Wien der Erzbischof, der einen Stellvertreter bestimmt (Direktor der Katholischen Aktion der Erzdiözese Wien). Ihm zur Seite steht der Arbeitsausschuß, dessen Mitglieder zunächst vom Erzbischof aus den Vertretern der Diözesanorganisationen, dann aber nach freier Beschließung berufen werden . . . Die Arbeitsstelle der Katholischen Aktion in der Diözese Wien und die Zentrale der Unterstellen der Katholischen Aktion in den Dekanaten und Pfarreien ist das „Sekretariat der Katholischen Aktion in der Diözese Wien". Das Musterstatut der Katholischen Aktion in der tschechoslovakischen Republik sieht in jeder Diözese einen Katholikenrat unter Vorsitz des Bischofs vor. (Schlund a. a. O. S. 130—133.) In Frankreich beruht die Katholische Aktion auf der Fédération nationale catholique, für die fast alle Diözesen ein ständiges Sekretariat besitzen. (Schlund a. a. O. S. 74.) In Holland bestehen Diözesanausschüsse der Katholischen Aktion. (Schlund a. a. O. S. 77.) Bischof Dr. Waitz sagt über die Zusammenfassung der Katholischen Aktion „in einem Katholikensekretariat" f. d. Diözese: „Die Kath. Aktion bedarf eines Mittelpunktes, eines Tätigkeitszentrums. Wie das Herz der Sitz des Lebens im Menschen ist, und wie vom Herzen aus das Blut in alle Glieder hinausdringt und von dort wieder zurückströmt, so

begrüßen, wenn sie dort ihren Sitz haben oder ihr Sekretariat einrichten kann, wo ein großer Teil der Hilfskräfte herangebildet wird, wo gute Hilfsmittel vorhanden und gute Verbindungen gegeben sind. Jedenfalls würde dadurch die Verbindung der Jugend und der künftigen Führer mit der Katholischen Aktion am besten gewährleistet.

So könnte die Diözesanführerschule als Haus der katholischen Jugend zugleich ein „Haus der Katholischen Aktion" werden. Wenn man die ins Riesenhafte gesteigerten Aufgaben überdenkt, die die Kirche in unserer Zeit hat, und wenn man erwägt, daß die Sitze der Bistümer die gegebenen Brennpunkte der Arbeit sind, dann wird man ein solches religiös-kulturelles Zentrum im Mittelpunkt der Diözese nicht für überflüssig halten. Das Wesentliche natürlich sind die geistigen Kräfte: Ein Kreis geistig bedeutender, durch und durch übernatürlich und zugleich modern denkender Menschen muß sich zusammenfinden, der in engstem Anschluß an den Bischof in schöpferischer Weise Leben weckt und Leben spendet. Das wichtigste Hilfsmittel aber wird einer solchen Führergemeinschaft ein Haus sein, das alle Vorbedingungen für eine erfolgreiche Arbeit bietet, in dem durch das Kommen und Gehen der hoffnungsfrohen Jugend stets frisches Leben pulsiert, in dem auch ein Stoßtrupp junger Laienapostel wohnen müßte, sei es, daß diese das Laienapostolat als Beruf erwählt haben, wie die „Gesellschaft des heiligen Paulus" in den Opera Cardinal Ferrari, sei es, daß sie das Laienapostolat neben ihrem Beruf in hervorragender Weise üben, wie die „Katholische Legion". An Einrichtungen, die ein solches Haus haben müßte, sind zu nennen: eine Kapelle, Wohnräume für den Leiter, Wohn-, Verpflegungs- und Aufenthaltsräume für die Kursteilnehmer, eine Jugendherberge, eine fachwissenschaftliche Bibliothek, eine Jugend- und Volksbücherei mit Lesestube, ein Saal mit Bühne, Kino- und Rundfunkeinrichtung, eine Turnhalle und Freifläche für körperliche Übungen, ein eigentliches Jugendheim für eine oder mehrere Gruppen, Büroräume, Unterhaltungs- und Aufenthaltsräume u. a. m. Wenn im Haus das rechte Leben herrscht, werden sich Arbeitsgemeinschaften mannigfachster Art bald zusammenfinden; eine Spielschar, ein Chor und ein Orchester werden sich bilden. Eine Rednerschule zur Vorbereitung der Vertretung der katholischen Interessen im öffent-

muß vom Zentrum, von dem Mittelpunkt der Katholischen Aktion, die Belebung katholischer Gesinnung ausgehen. Alle katholischen Vereine müssen durch die Pfarrausschüsse mit dem Katholikensekretariat in Verbindung stehen und von ihm die Weisungen erhalten. Dieses Zentrum muß planmäßig religiöses Leben in Verbindung mit der ordentlichen Seelsorge fördern helfen." (Christ-König-Tagung, Bericht S. 114.)

lichen Leben wird eine ständige Einrichtung werden müssen. Alles in allem: Nicht die Räume, nicht die organisatorischen Einrichtungen sind die Hauptsache, sondern „der Geist ist es, der lebendig macht". Aber die Räume und Einrichtungen sind eine unentbehrliche Vorbedingung.

* * *

Wir stehen mitten in einem gewaltigen Ringen. Die Gegner christlicher Weltanschauung arbeiten mit allen Mitteln der Technik und des Geistes. Gerade in der Anwendung der modernen Mittel haben sie einen gewaltigen Vorsprung. Das ist nicht entscheidend, weil wir über vieles andere und wichtigere verfügen, das sie entbehren, aber es muß doch unsere Aufgabe sein, den Vorsprung, den sie haben, wenigstens in etwa aufzuholen. Ein großer Schritt würde in dieser Richtung geschehen sein, wenn in jeder Diözese eine Jungführerschule als „Zitadelle des Guten" (Mercier) Wirklichkeit würde, die zugleich Sitz der Katholischen Aktion werden könnte. Wenn es wahr ist, was Dr. Schnippenkötter am 27. November 1929 im Kölner Gürzenich gesagt hat, daß das Laienapostolat „eine Hoffnung in der europäischen Dekadenz, einen Ausweg aus der Weltnot" bedeutet[25], dann würde eine solche Einrichtung viel dazu beitragen, daß diese Hoffnung verwirklicht und dieser Ausweg gefunden würde. Denn ohne Zweifel hat Dr. Mack (Luxemburg) recht, wenn er sagt: „Wir stellen unsere Renaissance-Hoffnung vor allem auf die Heranbildung einer erlesenen Schar von tüchtigen Aposteln der Katholischen Aktion, die den Sauerteig Gottes für die Zukunft bilden werden[26]."

PASCAL UND DER KATHOLIZISMUS.

Von D. Endre v. Iványka.

Pascal ist „modern" geworden. In Frankreich — und, wenn auch natürlich in geringerem Maße, in Deutschland — erscheinen Jahr für Jahr, ja Monat für Monat Abhandlungen über Pascal, sein Verhältnis zu Port-Royal, zum Jansenismus, zum Katholizismus, zur cartesianischen und zur thomistischen Philosophie usw., die nicht nur dem historischen Anlaß seines dreihundertsten Geburtstages ihr Entstehen verdanken, sondern auch dem innerlichen Bedürfnis, sich mit seiner geistigen Gestalt auseinanderzusetzen, ein Bedürfnis, das auch bei solchen besteht, denen sonst die theologischen Probleme, mit denen sie sich bei dieser Gelegenheit beschäftigen müssen, weit genug liegen. Dieses Interesse ist symptomatisch, — und es ist gewiß kein schlechtes Symptom.

[25] Köln. Volksztg. 28. 11. 1929, Nr. 836.
[26] Christ-König-Tagung, Bericht S. 32.

Denn — was ist der Gegenstand dieses Interesses? Ein Mathematiker, der in seinem Fache Außerordentliches geleistet hat, der von der Geltung der exakten, wissenschaftlichen, „geometrischen" Erkenntnisart dort, wo sie kompetent ist, im Materiell-Natürlichen, die höchste, von ihrer Geltung für religiöse und metaphysische Fragen aber die allergeringste Meinung hat; ein Moralist von feinster Beobachtungsgabe, der es liebt, in der scheinbar guten Handlung den Kern von Eitelkeit und Selbstsucht zu bemerken, und das Relative an allem Moralischen zu betonen („Was hier recht und billig ist, ist jenseits dieses Flusses Verbrechen"), mit einem Wort, ein durchaus moderner Mensch, und noch dazu einer der hervorragendsten französischen Prosaisten, ja man kann sagen, einer der Begründer der modernen französischen Prosa — der katholischer Christ sein will, bis zum Äußersten, ohne Rückhalt; der sich gänzlich aus der Welt zurückzieht, das Leben eines Askesen lebt, und es unternimmt (der Tod hat ihn an der Vollendung dieses Werkes gehindert, dessen Entwürfe und ungeordnete Materialien schon zu den bedeutendsten Denkmalen der Weltliteratur gehören), eine Apologie des Christentums zu schreiben, in der neben den immanenten Bedürfnissen der menschlichen, moralischen Natur, die erfüllten Prophezeiungen des Alten Testamentes als Argumente auftreten. Das Interesse, das man dieser Gestalt entgegenbringt, ist nicht bloß ein historisches an Pascals Persönlichkeit als an einer einmaligen, der Vergangenheit angehörenden geistigen Erscheinung, sondern es betrifft notwendigerweise zugleich das allgemeine und aktuelle Problem des Verhältnisses zwischen der Mentalität des modernen Menschen nud dem Katholizismus, — ein Problem, das gewissermaßen symbolisch in dieser Persönlichkeit verkörpert ist.

Pascal selbst ist Christ, und zwar begründet er sein Christentum eben durch das, was ihn zugleich zum modernen Menschen macht. Er durchschaut die eigenwillige, leidenschaftliche, inkonsequente, selbstbetrügerische menschliche Natur so vollkommen, begreift sie so gut in ihrer Fehlerhaftigkeit, Hilflosigkeit, Blindheit, ihrer „misère", daß er der ärgste Pessimist sein müßte, wenn er nicht zugleich bekenne, daß es eine Rettung für den Menschen gibt, die eben in dem Verleugnen der Wurzel all dieser Übel, des „moi", des menschlichen Hochmuts, Eigendünkels und Selbstgefallens liegt. Daß es aber diese Rettung gibt, sagt uns nicht die Vernunft; die kann uns nur, richtig angewandt, über die Übel aufklären, in denen wir uns befinden, und, als letztes, was sie erreichen kann, uns ihre eigene Unzulänglichkeit erkennen lassen (La dernierè démarche de la raison est de reconnaître qu'il ya une infinité

de choses qui la surpassent). Das Heil selbst ist nicht Sache der Vernunft, sondern des Herzens (Dieu est sensible au coeur). Gott durch die Vernunft erkennen wollen, ist, wenn überhaupt möglich, so gefährlich, ja unheilbringend, denn das erzeugt Hochmut. Gott läßt sich in Wahrheit nur von denen finden, die ihn nicht mit der Vernunft, sondern mit dem Herzen suchen, — und darum enthalten alle Prophezeiungen soviel Licht, daß sie für diejenigen, die den guten Willen zum Glauben haben, eine Bestätigung ihres Glaubens sind, und doch soviel Dunkelheit, daß sie die Vernunft dessen nicht zum Glauben zwingen können, dessen Herz nicht gläubig ist (il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout le coeur). Darum ist die Betrachtung der Natur für Pascal auch kein Weg zu Gott und zum Glauben; die Natur verkündet ihren Schöpfer nur für den, der auf das bloße Zeugnis seines Herzens hin schon an ihn glaubt. An sich ist sie tot (Le silence des éspaces éternels m'effraie).

Alles also, was den modernen Menschen von dem einheitlichen Weltbilde der Scholastik entfernt, in dem das Denken konsequent vom niedrigsten Wesen zu Gott selbst emporführt und den Glauben vorbereitet, und das, trotz aller Anerkennung der moralischen Mängel im Menschen im Grunde doch optimistisch ist — seine pessimistische und skeptische Auffassung des moralischen Lebens, die Geringschätzung der Vernunft als eines Mittels, Gott zu erkennen, der Vorrang des Gefühls vor der Vernunft im Metaphysischen, und die Trennung des Innerlich-Religiösen vom Äußerlich-Natürlichen — alles das ist für Pascal eben eine Stütze seines Christentums, ist für ihn ein Argument, das für die Wahrheit des Christentums spricht. Aber — und damit kehren wir zu der allgemeinen Seite des Problems zurück — muß es das für jeden andern auch sein?

Das ist der tiefste Grund der ganzen erregten und immer mehr sich verwirrenden Kontroversen über die richtige Interpretation Pascals, in die begreiflicherweise noch das Streben eines jeden mithineinspielt, Pascal als „den seinen" hinzustellen, bewußt oder unbewußt. So sehen die einen in ihm den Jansenisten, weil er das Heil einzig und allein vom innern Antrieb des Herzens, und nicht von einem irgendwie durch Vernunfterwägungen bestimmbaren Entschlusse erwartet, die andern betrachten ihn als Katholiken, gestützt auf seine Erklärung über sein Verhältnis zu Port-Royal, die er seinem Beichtvater gegenüber abgab, und auf die Tatsache, daß er überhaupt eine Apologie des Christentums, mit dem ausdrücklichen Zwecke, dessen Gegner zu bekehren, zu schreiben unternommen hat, was eine Auffassung vom Glauben verrät, die der eigentlich jansenistischen widerspricht (Jansenisten aus Port-Royal

haben dies auch tatsächlich Pascal gegenüber geltend gemacht); andere wieder, ohne die Orthodoxie seines Christentums in Frage zu stellen, benützen seine Lehre, um zu zeigen, daß man eben doch ernstlich nur dann Christ sein könne, wenn man Wissen und Glauben scheidet, daß man, mit Kant zu sprechen, „das Wissen aufheben muß, um zum Glauben zu gelangen", daß Wissen und Glauben zwei verschiedenen Welten zugehören, und daß es eine Entstellung der Religion sei, die immer nur Sache der Gesinnung und des Herzens sein könne, sie als Lehre, als lehrbare Wahrheit, als Dogma aufzufassen; manche endlich, die diese andere Welt, der der Glauben angehören soll, überhaupt in Frage stellen, nachdem die Vernunft eingestandenermaßen unfähig sein soll, uns zu ihr zu führen, sehen in Pascal den Beweis dafür, daß — die Ehrlichkeit seines darauf gerichteten Bestrebens zugegeben — es eben unmöglich ist, vernünftiger Mensch und Christ zu sein.

Da — was ja in der fragmentarischen, aphoristischen Form seines Hauptwerkes begründet ist — sich sowohl die agnostizistischen, skeptischen Äußerungen in einer so scharfen Formulierung vorfinden, wie sie sie wohl in der endgültigen Fassung gar nicht gehabt hätten, und andererseits viele Fragmente Argumente der traditionellen Theologie vorbringen, deren Berechtigung in seinem Werke erst durch den Zusammenhang hätte bestimmt werden müssen, in dem sie im vollendeten Werk gestanden wären, so wird sich die tatsächliche Frage: „Was war Pascal persönlich, nach der Absicht seines Werkes", wohl nie eindeutig beantworten lassen. Jede dieser Auffassungen hat schließlich in seinem Werk eine dokumentarische Grundlage, wenn man seine Äußerungen in ihrer oft extremen Formulierung herausgreift, und die Feststellung seiner eigentlichen Lehre kann daher immer nur Sache des intuitiven Nachschaffens seiner Persönlichkeit, nie der Erforschung greifbarer Texte sein. Aber für die allgemeine Seite des Problems — nämlich das Verhältnis zwischen der modernen Mentalität (die wir im wesentlichen in Pascals Auffassung von Natur, Erkenntnis, Glaube und Moralität wiederfinden) und dem Christentum — ergibt sich daraus die eindeutige Folgerung: Wenn es auch möglich ist, daß Pascal vollkommen und ohne Rückhalt Katholik war, so folgt dies nicht aus der Lehre, von der er ausgegangen ist, seiner Charakteristik der moralischen Lage des Menschen, und seiner Meinung über die begrenzte Geltung der Vernunft — er hätte, mit eben denselben Lehren, Jansenist sein, er hätte die Lehre von der Religion als der Sache einer „anderen, der Vernunft inkommensurablen Welt" bekennen können, ja er hätte (was seine Einsicht, nicht seinen Willen, betrifft) das „Christsein" als ein

vom Standpunkt des denkenden Menschen unlösbares Problem betrachten können, ohne daß diese seine jeweiligen Lehren im Innern seiner „philosophischen Anschauung“ (wenn man sie so nennen kann) widersprächen. Der Beweis dafür ist, daß sich alle diese Auffassungen seiner Lehre mit innerer Konsequenz vertreten lassen, und selbst, wenn es gelingt, zu zeigen, daß es nicht seine Auffassungen von der Religion waren, so gelingt dies auf Grund von gegenteiligen Äußerungen, die wir bei ihm finden, nicht aber deshalb, weil sein philosophischer Ausgangspunkt diese Auffassungen ausschlösse. Wenn es sich also auch zeigen läßt, daß er Katholik war, so läßt sich doch nur zeigen, daß er es tatsächlich war, nicht aber, daß er es als das, was ihn uns, den Modernen, so ähnlich macht, sein mußte — „Pascal philosophe“ und „Pascal chrétien“ sind historisch zwar in der Persönlichkeit Pascal vereint, bilden aber darum noch nicht eine innere Einheit. Er war nur Christ, weil er es sein wollte, nicht weil er es aus diesen Voraussetzungen heraus sein mußte. Diese Voraussetzungen sind für ihn nur darum ein Weg zum Christentum, weil er auch ohne sie den Willen hatte, Christ zu sein.

Hat demnach die Lösung der Frage, ob Pascal Katholik war, überhaupt noch einen prinzipiellen Wert für das allgemeine Problem: „Der Katholizismus und der moderne Mensch“? (Das große persönliche und historische Interesse dieser Frage wird ja niemand in Abrede stellen.) Gewiß nicht, wenn einmal gezeigt worden ist, daß Pascal nicht durch das, was ihn zum modernen Menschen macht, Katholik war, sondern vielleicht trotzdem — da ja die Ansicht, in seinem Christsein liege eine gewisse innere Inkonsequenz, sich auch vertreten läßt — jedenfalls aber unabhängig davon. So erfreulich einerseits die zunehmende Beschäftigung mit Pascal und dem Problem seines Christseins von seiten derer ist, die als Außenstehende über ihn (eine ihnen literarisch bekannte und als modernen Menschen nahestehende Persönlichkeit) zum Problem des Glaubens gelangen wollen, so bedauerlich, weil irreführend, ist andererseits die bei vielen theologisch gerichteten Bearbeitern der Frage Pascal sich geltend machende Richtung, ihn auf jeden Fall zum Katholiken machen zu wollen, und die Meinung, damit etwas für den Katholizismus Wertvolles getan zu haben. Daß Pascal persönlich Christ war, und Katholik zumindest sein wollte — wer könnte das bezweifeln; aber daß seine Mentalität die dem Katholizismus entsprechende ist, daß seine Auffassung vom Menschen, von der Erkenntnis, von der Welt einen zum Katholizismus führen kann, muß ebenso entschieden verneint werden. Wer nicht wie er den glühenden Willen hat, Christ zu sein, den führt alles das, was ihn in seinem

Christentume bestärkt hat, nicht zu Christus hin, sondern von Christus weg — und ihn als den typischen Katholiken hinstellen zu wollen, oder auch nur dem modernen Katholiken als Vorbild aufzustellen, ist eine gefährliche Sache: denn man kann mit Recht daraus folgern, daß das Christsein nur mit einer gewissen Gewaltsamkeit zu erreichen ist, daß es auf einer Erklärung der Welt und unseres Innenlebens beruht, die nur dann für das Christentum spricht, wenn wir sie dafür sprechen lassen w o l l e n, mit einem Wort: daß das Christentum eine rein subjektive Sache ist, dem unser vernünftiges Erkennen sowohl als die äußere, reelle Welt fremd gegenüberstehen, als Dinge, die einer andern Sphäre, einem andern Reiche angehören. Und diese Auffassung vom Christentum ist gewiß ganz unkatholisch; viel eher, als die Frage zu verhandeln, ob Pascal trotz seinen vielfach von der traditionellen Theologie abweichenden Auffassungen doch Katholik war — als ob es auf diesen Vertreter des Katholizismus ankäme, der es ja doch höchstens nur t r o t z seiner Eigenart sein kann —, sollte man das Beispiel Pascal dazu benützen, zu zeigen, wie p r i n z i p i e l l die moderne Mentalität das Katholiksein ausschließt, wenn es auch im einzelnen Falle, eben durch eine Umdeutung und gewollte Überwindung ihrer Grundzüge, möglich ist, t r o t z ihr Katholik zu sein. Man muß es dem modernen Menschen sagen, daß er, um wirklich Katholik zu sein, nicht nur den Glauben annehmen, sondern auch seine Mentalität ablegen muß. Wird dadurch der Katholizismus an werbender Kraft verlieren? Vielleicht weniger, als man glaubt — denn ebenso wie viele durch das Beispiel Pascals bewogen werden, trotz der modernen Mentalität Christen sein zu wollen, ebenso ziehen viele aus dem Beispiel Pascal die Folgerung, daß man konsequenterweise als moderner Mensch eben gar nicht mehr Christ sein könne — und gerade denen muß gesagt werden, daß Pascal n i c h t der wahre Vertreter des Katholizismus ist, selbst wenn er persönlich Katholik war, weil er nicht von d e r Mentalität aus zum Katholizismus gekommen ist, die dem Katholizismus im Innersten entspricht — und daß sie daher aus dem Widerspruchsvollen und Gewollten, das sie in Pascals Christentum finden, nicht folgern dürfen, daß man überhaupt zum Christentum nur durch Widersprüche und Willkürlichkeiten gelangen könne, sondern nur, daß sie es selbst auf einem falschen Wege gesucht haben. Dieser p r i n z i p i e l l e Nachweis, daß Pascal im Grunde seines D e n k e n s doch nicht Katholik war, wird mehr werbende Kraft haben, als der h i s t o r i s c h e Nachweis, daß er es faktisch, seinem W i l l e n nach, d o c h war — darum, weil das Denken eine allgemeine Norm ist, die zur Nachfolge nötigt, während der Wille, so entscheidend er für den Ein-

zelnen ist, doch immer nur Sache des Einzelnen bleibt. Pascal war Christ, weil er es sein wollte; aber für uns kann er kein Vorbild, kein Lehrer in der Frage des Christseins sein, weil auf uns, seine Leser, nur sein Denken wirkt, nicht sein Wollen.

ZU P. ODO CASELS MYSTERIUMSLEHRE[1]

Von Theol.-Prof. Dr. Albert Stohr, Mainz.

Unter dem Titel „Mysteriengegenwart" schreibt P. Odo Casel im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft VIII (1928) S. 147: „Was der Ausdruck (scil. Mysterium) sagen will, hat das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft immer mehr herauszuarbeiten versucht, und zwar als den eigentlichen Kern christlicher Liturgie. Die Liturgiewissenschaft hat dadurch neuen Antrieb erhalten. Die neue und neueste Zeit hat ausgezeichnete Ergebnisse auf dem Gebiete der Liturgiewissenschaft gefördert. Wir brauchen nur die Namen Edm. Bishop und Anton Baumstark zu nennen, um die außerordentlichen Fortschritte der Liturgiegeschichte zu erkennen. All dies blühende Wachstum, besonders in der Erkenntnis „vom geschichtlichen Werden der Liturgie" (um an den Titel von Baumstarks schönem Buche anknüpfen), suchte aber gleichsam noch den ragenden Stamm, an den es sich anschließen, an dem es sich aufranken, den es zum Mittelpunkte machen könnte. Dieser Wesenskern, der die

[1] In der diesjährigen Festakademie unseres Priesterseminars zu Ehren des hl. Thomas sprach ich über dies Thema, speziell über die Stellung, die Casel der Meßopferlehre des hl. Thomas im Rahmen seiner Ausführungen zuweist. Eine solche Rede muß sich naturgemäß starke Beschränkungen auflegen. Ebenso kann eine Zeitschrift wie die unsere allzulange wissenschaftliche Darlegungen nicht vorteilhaft finden.

Daher entschloß ich mich, jene Rede für unsere Zeitschrift in zwei Teile aufzuteilen, sodaß ihrGrundstock im wesentlichen in dieser und der folgenden Nummer erscheint. Schon in der letzten Nummer schickte ich unter besonderem Titel ein Referat über Abt Voniers parallele Gedanken voraus, den O. Casel als Bundesgenossen begrüßt und dankbar benutzt. Darauf wird noch öfters zurückgegriffen werden müssen. Zu beachten bleibt, daß die beiden Autoren von ganz verschiedenen Punkten ausgehen: Vonier von St. Thomas, Casel von der „Tradition". Beide treffen sich im Hauptgedanken, aber ihre Argumentation beruht auf ganz verschiedenem Material; und selbst im Hauptgedanken finden sich Differenzen, die scharf im Auge behalten werden müssen. St. Thomas' eigene Lehre spielt bei Casel nur eine bescheidene Rolle; ob er sie richtig interpretiert, wird sich im folgenden Heft zeigen. Er fühlt sich aber auf St. Thomas' Spuren und glaubt dem Thomismus eine wertvolle Waffenhilfe zu bieten. Dadurch wird vielleicht die Controverse mit P. J. B. Umberg ohne Grund verschärft; in ihm sieht er — gegenüber dem streng konservativen Thomismus — einen Vertreter einer zweiten Theologie, die die hl. Sakramente nur als moralische Ursachen der Gnade gelten läßt. So wird denn die ganze Frage zu einem klassischen Schulstreit

Jahresringe der Geschichte um sich legte, scheint gefunden in dem „Mysterium", d. h. in der Erkenntnis, daß die christliche Liturgie der rituelle Vollzug des Erlösungswerkes Christi in der Ekklesia und durch sie ist, also die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole (Vom Autor gesperrt).

Von dieser These behauptet ihr Autor, sie sei nicht neu, sondern so alt wie die Kirche; die alte Kirche habe ganz in dieser Idee gelebt, auch heute sei das Mysterium noch Mittelpunkt des kirchlichen Wesens und Handelns (S. 146). Zugleich gesteht er zu, das neuzeitliche Denken sei dem Mysterium nicht günstig, und begründet dies — ähnlich wie sein Abt Ildephons Herwegen in dem seinerzeit viel beachteten Trierer Vortrag „Kirche und Seele"[2] — mit dem modernen Subjektivismus, dessen Religionsideal sei: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott.

Man hätte doch wohl erwarten sollen, die Bedeutsamkeit von Casels These einer- und die ungünstige Haltung der modernen Seele ihr gegenüber andererseits hätte zu lebhaften Kontroversen führen müssen. Das wäre umso wichtiger gewesen, weil mehr und mehr die ganze Laacher Abtei die Grundlinien der These (Gegenwart der Heilstatsachen im Mysterium) akzeptierte[3] und in Wort und Schrift propagierte. Man darf wohl sagen, daß es ihren emsigen Bemühungen gelungen ist, diese Lehre zur Grundlage und zum theoretischen Rückhalt der liturgischen Bewegung zu machen, als ob es sich um durchaus gesicherte Ergebnisse einer exakten Theologie handelte. Aber wenn wir nur den Bezirk ernster theologischer Untersuchungen im Auge

zweier angesehenen theol. Richtungen. Ich selbst lege Wert auf die Feststellung, daß ich keiner dieser Schulen verschrieben bin und meine Ausführungen nicht durch eine solche Etikettierung auf diese oder jene Firma zur Parteisache gestempelt haben möchte. Ein Wiederaufleben alter Gegnerschaften scheint mir keineswegs im Interesse der Klärung wichtiger Gegenwartsprobleme zu liegen.

Wie P. Casel von seiner ganz selbständigen Forschung her ins Lager des Thomismus vorzudringen sucht, so geht den umgekehrten Weg ein angesehener thomistischer Theologe, Domkapitular Dr. Gerhard Rohner-St. Gallen, dessen beachtenswerte Ausführungen im Divus Thomas aber ein so weites Ausbiegen erfordern, daß ihnen ein eigener (vierter) Artikel vorbehalten werden muß. Er wird sich im übernächsten Heft anfügen lassen.

[2] Aschendorffs zeitgemäße Schriften Nr. 9, Münster i. W. 1926. 31 S. Dazu vgl. die Vorbehalte Karl Adams und die Replik des Abtes, Tüb. Qschr. 1925.

[3] „»Mysterium« wird von mir im kultischen Sinne gebraucht. Mysterium ist die kultische Feier der Kirche als Gemeinschaft, insofern sie Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes oder damit wesentlich verbunden ist." Abt Herwegen in Tüb. Quartalschrift 1925 S. 240; vgl. auch die Schrift Mysterium, die als „Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche" in die Welt ging.

behalten, hat im wesentlichen der Innsbrucker Dogmatiker Joh. B. Umberg allein die schwierige Aufgabe übernommen, durch Geltendmachung von Gegengründen eine Klärung der Frage in die Wege zu leiten[4]. Ganz zuletzt hat Jos. Dillersberger (Salzburg) sich zu der Kontroverse geäußert und einem Ausgleich zwischen beiden Diskussionsrednern das Wort geredet[5]. In anderem Zusammenhange nimmt zu unserer Frage ausführlich und für Casel günstig das Wort der St. Gallener Domherr Rohner[6]. Wir können in diesem engen Rahmen gewiß nicht die Frage in ihrer ganzen Breite aufrollen, noch viel weniger zur Entscheidung bringen. Aber da der hl. Thomas von beiden Seiten angerufen wurde — wie gewöhnlich in theologischen Kontroversen —, könnte es vielleicht gelingen, die Teilfrage zu klären, ob der Aquinate für die neuentdeckte Mysterientheorie in Anspruch genommen werden darf. Zu diesem Zweck werden wir zunächst versuchen müssen, die Laacher These etwas ausführlicher zu zeichnen, um dann den Standort des Aquinaten zu ermitteln. Letzterem dient der nächstfolgende Aufsatz.

1. Trotzdem es doch gewiß das Streben Odo Casels war, seine These klar und verständlich zu formulieren, scheint es doch nicht leicht gelingen zu wollen, ihn richtig zu verstehen. P. Umberg klagt: „Ich gestehe offen, daß mir immer wieder Zweifel kommen, ob ich hier den Sinn der These von der Mysteriengegenwart richtig erfaßt und richtig dargestellt habe[7]." In seiner Repblik beschwert sich dagegen Casel, der seiner neuen Idee das Recht auf eine gewisse Einseitigkeit und die Rücksichtslosigkeit des Lenzsturmes zubilligt, es sei unrecht und unklug, wenn die bisherigen „ruhigen Besitzer" seine Neuheit „vollständig mißverstünden und (wohl darum) herabsetzten" (Jahrbuch VIII S. 146 f.)[8]. Am eigenartigsten aber muß es berühren, wenn Dillersberger dem Vater der neuen Theorie vorwerfen kann, er habe sich selbst

[4] „Mysterien" = Frömmigkeit, Zeitschrift f. Aszese und Mystik I (1926), 351—366; Die These von der Mysteriengegenwart, Innsbrucker Zeitschr. f. kath. Theologie LII (1928), 357—400; „Sacramenta efficiunt, quod significant" ebendort LIV (1930), 92—105. Die Maria Laacher These ist im wesentlichen zu ersehen in O. Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier, Freiburg 1921; Mysterium, Gesammelte Arbeiten Laacher Mönche, Münster i. W. 1926; Jahrbuch für Liturgiewissenschaft VI (1926), 113—204; VIII (1928) 145—224; Bonner Zeitschrift für Theol. u. Seelsorge IV (1927), 101—117; Theol. u. Glaube XXIII (1931), 351—367.

[5] Theologie und Glaube XXII (1930) 571—588.

[6] Divus Thomas 1924, 385—410 und 1930, 3—17; 145—174.

[7] Innsbr. Zeitschrift 1928, 361.

[8] Ähnlich schon vorher in der Bonner Zeitschrift S. 101 und 116, Anm. 19.

im Laufe der Diskussion von der früheren Basis entfernt[9]. Wir werden also höchste Sorgfalt anwenden müssen, um nicht Mißverständnissen zum Opfer zu fallen.

Fast mit denselben Worten wie im eingangs zitierten Texte bezeichnet Casel das Mysterium als „eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird[10]." Durch die Gegenwart der Heilstatsache wird das liturgische Gebet „ein reales Gebet", „ein objektives Gedächtnis durch die Tat", „wesentlich actio, Tat des erscheinenden Gottmenschen"[11]. All diese Erklärungen haben eine beträchtliche Tragweite. Mysterium im genannten Sinn sind nicht nur die hl. Messe und die übrigen Sakramente, sondern auch das Martyrium, das Kirchenjahr, die Sakramentalien und schließlich alle Gebete der Kirche[12]. Doch wir können diesen Verzweigungen des Grundgedankens hier nicht nachgehen, sondern grenzen unser Gesichtsfeld sofort auf Sakrament und Messe ab.

2. Als typischstes Sakrament verwendet Casel die hl. Taufe zur Verdeutlichung. Dies hl. Geheimnis ist nach der tiefen Lehre des hl. Paulus ein Sterben mit Christus, ein Mitbegrabenwerden mit ihm, ein Mitgekreuzigtwerden (Röm. 6, 10 f.; Gal. 2, 20). Und nun argumentiert Casel: mit sterben kann man bloß, wo schon ein anderer, d. h. hier Christus, stribt. Das Mitsterben kann auch nicht das moralische Sterben des Christen in der Abtötung und Selbstkreuzigung sein, das durchs ganze Leben dauert, sondern nur ein physisches, dem also das physische Sterben Christi entsprechen muß. Aber wie soll man sich das denken? „Hier stehen wir, sagt der Gelehrte, an der Schwelle des Mysteriums! An den Worten Pauli ist nicht vorbeizukommen.... Da aber der historische Tod Christi vergangen ist, kann es sich nur um einen mystischen, aber darum nicht weniger realen Tod handeln. Denn der Christ muß tatsächlich der Sünde sterben; deshalb muß auch der Tod Christi real sein[13]. Andererseits kann es kein

[9] Theol. und Glaube 1930, 573 und 588; auch P. Umberg hatte das Gefühl, daß Casel später manches früher Gesagte zurücknahm; Innsbr. Zeitschrift 1930 S. 93. 95; dagegen Casel, Theol. und Glaube 1931, 353 mit Anm. 2.

[10] Bonner Zeitschrift 1927, 104.

[11] Jahrbuch VI, 115 f.

[12] Vgl. die verschiedenen Aufsätze des Buches Mysterium, besonders die von den Patres O. Casel, S. Stricker und A. Hammenstede. Außerdem Casels Aufsatz in der Bonner Zeitschr. S. 108.

[13] Jahrbuch VIII, S. 157 f finden sich diese Ausführungen. Hier setzt Casel folgende Anmerkung bei: „Man komme hier nicht mit der Unterscheidung, Christus sterbe doch natürlich, d. h. durch Trennung von Leib und Seele, der Sünder aber geistig. Der Tod Christi hat in der Erlösung nur den geistigen Sinn; das Animalische kommt hier in Betracht nur als Instrument des Erlösungstodes, also

neuer Tod Christi sein; denn Christus starb ‚ein für allemal'; es kann also nur der historische Tod Christi wieder hingestellt, gegenwärtig gemacht werden (von mir gesperrt, D. Verf), damit der einzelne Sünder in diesen Tod neu eingetaucht werden und so zum Leben für Gott gelangen kann. Wie aber soll das geschehen? Die Weisheit Gottes fand den sakramentalen Weg. Das ‚Ebenbild des Todes', von dem Paulus spricht, ist ein hl. Ritus, der den Tod Christi enthält und zugleich die Möglichkeit gibt, ihn mitzuleben, d. h. nach einer von der Antike vorbereiteten und von der Kirche vollendeten Terminologie: ein Mysterium. Wir haben also im Mysterium der Taufe eine wahre Gegenwart des sterbenden und auferstehenden Herrn" (von mir gesperrt).

Casel ist sich bewußt, hiermit etwas für moderne Theologen recht Schwieriges gesagt zu haben, deshalb fügt er sofort die erklärende Frage an: „Ist das aber nach der sakramentalen Idee so aufzufassen, als ob Christus in der Taufe (etwa im Taufwasser?) leiblich, wenn auch unsichtbar gegenwärtig werden und seinen Tod usw. wieder erleiden müßte, mit allen Begleitumständen, den umstehenden Personen usw.? Das wäre kein Mysterium, sondern ein historisches Schauspiel, und zwar ein neues, da das historische Schauspiel von Golgotha nicht noch einmal aufgeführt werden kann. Dazu wäre es unsichtbar und nur durch einige, dafür sehr unzureichende Zeichen zu erkennen. Von solch törichten Vorstellungen ist die echte Mysterienlehre weit entfernt, da sie die göttlichen Dinge göttlich und pneumatisch auffaßt"[14]. Dafür zitiert der gelehrte Mönch dann Joh. 6, 43 und die entsprechende Erklärung des hl. Augustin: Spiritualiter intellegite, quod locutus sum... Sacramentum aliquod vobis commendavi; spiritualiter intellectum vivificabit vos[15].

---

eines geistigen, nicht animalischen Aktes. Wir sagen das, weil Umberg zwischen dem „geistigen" und dem animalischen Tode nicht unterscheiden kann, siehe unten!" Ob hier nicht Umberg das gesunde Empfinden hat, daß weitere Klärung unerläßlich ist?

[14] Jahrbuch VIII (1928) 157 f.

[15] ebenda S. 157; zur pneumatischen Gegenwart äußern sich auch die folgenden Seiten bis etwa 174. Man erkennt hier sofort die Verwandtschaft mit Vonier; vgl. unseren vorigen Aufsatz oben S. 257—260. Auch wird der Wert des Widerspruches von Umberg deutlich, wodurch Casel genötigt wurde, sich über die sakramentale Gegenwart einer Handlung näher auszusprechen. Es ist ja ganz natürlich, daß eine Idee sich im Laufe der Zeit klärt. Und Klärung tut der Caselschen These auch für die Zukunft noch not. Seine frühere Zurückhaltung in Bezug auf die ratio theologica und Beschränkung auf den Traditionsbeweis war eine Stärke, aber auch eine sehr fühlbare Schwäche, der er jetzt mehr und mehr abzuhelfen sucht (Theol. und Glaube 1931).

3. Es ist gewiß richtig, wenn er immer wieder die Besinnung auf die theologisch richtige Methode betont: erst muß aus den Quellen des Glaubens, d. h. Schrift und Tradition festgestellt werden, ob etwas Tatsache ist, dann erst hat das theologische Denken das Recht, sich damit zu beschäftigen. Es wäre verkehrt und rationalistisch, wenn man sich zuerst darüber zu Gericht setzen wollte, ob etwas möglich und denkbar ist, und dann mit vorgefaßtem Urteil an die Betrachtung der Glaubensquellen herantreten oder gar sich diese Arbeit noch ersparen wollte[16].

Wir können natürlich in unserem engen Rahmen nicht den ganzen Beweis Casels für seine These nachprüfen. Um ein kurzes Urteil abzugeben, sei bemerkt, daß der Versuch aus der Hl. Schrift, der nur auf Röm. 6 basiert, nicht als voll befriedigend angesehen werden kann. Dafür sind denn doch die Paulusworte zu dunkel, und spielt das rationelle Element dabei eine zu große Rolle. Was den in riesiger Breite entfalteten Traditionsbeweis angeht[17], so halte ich eine sorgfältige Nachprüfung jedes einzelnen Autors für unerläßlich. Die Argumentation aus den Liturgien scheint mir eine ähnliche Würdigung zu verdienen wie das Schriftargument. Einzelne Väterstellen machen auf mich einen stärkeren Eindruck, sichern aber höchstens einzelne Gedanken Casels, nicht das ganze System[18]. Für die spätere Zeit empfindet Casel ja selbst, daß Lücken vorhanden sind; aber sie sind wohl beträchtlicher, als er zugeben möchte. Wir beschränken uns auf eine Nachprüfung bezgl. des hl. Thomas — das ist ja unser eigentliches Thema. Gleichwohl muß auch ein Wort zur ratio theologica gesagt werden. Der Autor der neuen Theorie wird sich wohl bewußt sein, daß sein Werk erst dann gesichert dasteht, wenn er seine Idee ganz durchgedacht und die in ihr liegenden Schwierigkeiten — ich will nicht sagen: ausgeräumt, aber doch wenigstens einigermaßen aufzuhellen begonnen hat. Vorläufig aber will es scheinen, daß seine Theorie eine ganze Fülle neuer Schwierigkeiten schafft und Probleme aufwirft. Darauf soll jetzt nicht eingegangen werden, aber angedeutet sei folgendes: die Gegenwart der Heilstat, der Kernpunkt der neuen Theorie, wird zwar mit der Gegenwart des Leibes Christi in der hl. Eucharistie in Parallele gesetzt, aber wohl kaum genügend gegen

[16] Bonner Zeitschrift S. 104—6; das erkennt auch Umberg voll an. Innsbr. Zschr. 1928, 368 f.

[17] Jahrbuch VI (1926) verwendet dafür die S. 116—198.

[18] Casel behauptet zwar ebenda S. 107 „die einmütige Übereinstimmung aller Jahrhunderte und Kirchenprovinzen in dieser Lehre", was aber nur mit Einschränkung und auch nur für einige Grundbegriffe zutrifft.

sie abgegrenzt. Überhaupt ist der Gedanke bisher nur bezl. Eucharistie und Taufe besprochen, die Anwendung auf die übrigen Sakramente noch nicht einmal in den Grundlinien vollzogen. Ganz gewiß will Casel doch nicht eine gleichartige Gegenwart Christi in den verschiedenen hl. Sakramenten behaupten. Die Verschiedenart der Gegenwarten wäre deutlich herauszuheben, die Eigenart jeder einzelnen zu sichern. Vor allem wäre auch darauf mit aller Kraft zu dringen, daß nicht der seit Beginn der Scholastik mit größter Mühe gegenüber reichlichen Weitherzigkeiten und Unklarheiten der patristischen Zeit herausgearbeitete Sakramentsbegriff wiederum gefährdet würde.

Welch schwierige Arbeit hier noch zu leisten ist, ersieht man aus den bisherigen Diskussionen. P. S. Stricker suchte die „Mysteriengegenwart" der Heilstat verständlich zu machen durch Hinweis auf die Ewigkeit und Allgegenwärtigkeit des Logos[19], P. Casel selbst gibt diesen Erklärungsversuch preis und verweist auf andere Analogien[20]. G. Rohner unternimmt neue Versuche, die ihren Fußpunkt in der Überräumlichkeit und — das wird wohl Verwunderung hervorrufen — Überzeitlichkeit des sakramentalen Leibes Christi in der hl. Eucharistie haben[21]. Auch hiermit wird die Kritik nicht ohne weiteres einverstanden sein.

Wichtig erscheint gegenüber Mißverständnissen: Mysterium wird von Casel nicht einfach in der antiken Welt festgestellt und dann einschränkungslos auf die hl. Welt unserer Religion übertragen, sondern es wird aus der Väterliteratur erhoben, die dabei allerdings Vorarbeiten in der heidnischen Umgebung vorfand. Die Väter haben das Wort Mysterium eben nicht inhaltslos aus dem Gebrauch ihrer Umwelt entnommen. Mit dieser Feststellung entfällt von vornherein allerlei Verdächtiges oder Verdächtigendes gegen diesen Begriff[22].

4. Das Wesentlichste ist die Abgrenzung einer eigenen sog. sakramentalen Welt, der ein hohes Maß von Realität zukommen soll, ohne allerdings die historische Einmaligkeit der Heilstaten und Heilstatsachen anzutasten[23]. Hier liegt geradezu der springende Punkt für die ganze These. Um beim angeführten Beispiel zu bleiben: Christus stirbt in der Taufe nicht noch einmal (historisch gesehen); das ist ein für allemal auf Golgotha geschehen. Der Tod Christi wird aber auch nicht bloß gedank-

[19] S. Stricker in Mysterium S. 66; ähnlich P. A. Hammenstede ebenda 110.
[20] Bonner Zeitschrift 4 (1927) 111; Jahrbuch VI (1926) 199 f. mit Anm. 3.
[21] Wie werden im 4. Artikel dieser Serie darauf zurückzukommen haben.
[22] Hierauf legt Casel mit Recht großen Wert, Jahrbuch VIII, 148.
[23] Hierzu vgl. unsere Ausführungen über Vonier, diese Zeitschrift oben S. 259.

lich von uns reproduziert; das wäre keine Realität. Er wird auch nicht etwa nur dramatisch aufgeführt; das würde auch nicht reichen zu einer Realität. So bleibt denn noch die sakramentale Realität, die einen geheimnisvollen Charakter hat: so wie in der hl. Eucharistie der Leib Christi real gegenwärtig ist, ohne daß der historische Leib Christi in seiner Einmaligkeit verändert wird, vermöge einer geheimnisvollen sakramentalen Daseinsweise, die man im biblisch-traditionellen Sprachgebrauch pneumatisch, d. h. vom Hl. Geist gewirkt und ihm konform oder substanzial, d. h. den Akzidentien überlegen nennt, so wird auch in den anderen Mysterien eine Heiltatsache, in der Taufe der Tod Christi pneumatisch, d. h. in einer ganz anderen geistförmigen, substantialen, den Akzidentien von Raum und Zeit überlegenen Weise gegenwärtig (vergegenwärtigt, repraesentatur). Zu beachten bleibt, daß diese Gegenwart einer ganz anderen als der historischen Ordnung angehört und darum deren Einmaligkeit nicht schmälert, deren Gesetze nicht berührt und darum auch nicht verwirrt. „Das Mysterium, erklärt Casel, ist durch seine sakramentale Seinsweise an die Schranken von Zeit und Raum nicht gebunden. Zweck des Sakraments ist ja gerade, die historisch vergangene Erlösungstat als eine beständig wirkende Realität in der Kirche lebendig zu erhalten. Die sakramentale Welt hat ihre eigenen Gesetze, die der rein natürlichen Dialektik unzugänglich sind. Die reine Dialektik (Berengar) betrachtet daher das Mysterium als absurd und entleert es durch Spiritualisierung. Die kirchlichen Vertreter berufen sich demgegenüber auf den Glauben an die Macht Gottes, der allein in diese geistliche Welt den Eingang verstattet; sie lehren die Überlegenheit des verklärten Erlösers über Raum und Zeit; sie suchen durch Analogien das Mysterium dem Verständnis näher zu bringen; aber auch wenn sie solche Erklärungsversuche machen, weisen sie immer wieder hin auf den Charakter der Eucharistie als Mysterium fidei“[24]. (Sperrungen von mir).

Man wird zugeben müssen, daß aus dem von Casel gehäuften patristischen Material das Begriffspaar: in re — in mysterio; in facto — in sacramento mit am begründetsten ist. Es fragt sich aber, ob hier von den Vätern eine fertige Theorie geboten oder gar ein Glaubens- und Traditionsgut überliefert werden will! Es liegt doch nahe, bei schwierigen und geheimnisvollen Dingen auf dieses Dunkel hinzu-

[24] Jahrbuch VI (1926) S. 199 f.

weisen und der greifbaren historischen Realität (etwa des Kreuzestodes Christi) den geheimnisvollen Nachhall im Sakrament entgegenzustellen, ohne daß man damit glaubt, auch eine wirkliche neue Ordnung mit gleicher, wenn auch andersartiger Realität fordern zu sollen. Einzelne Fragen, wie z. B. die, ob die sakramentale Todesfeier nicht der historischen Einmaligkeit des Sterbens Christi bedrohlich wird, wodurch er nach Hebr. 10, 12. 14 „auf ewig alle Heiligen vollendet hat", sodaß nichts mehr zu ergänzen oder im eigentlichsten Sinne zu wiederholen bleibt, mögen durch den Hinweis auf den Geheimnischarakter der sakramentalen Todesfeier gemildert und weniger schmerzlich fühlbar werden, gelöst brauchen sie damit noch nicht zu sein.

In dieser Neugründung einer eigenen sakramentalen Seinsordnung durch Casel liegen Schwierigkeiten, auf die P. Umberg unbarmherzig hingewiesen hat, indem er fragt: was will und soll das heißen: substantiale Gegenwart etwa des Todes Christi? P. Casel empfindet Umbergs Argumentation als Lächerlichmachung seiner neuen These[25] — wohl zu Unrecht; denn man muß sich doch Rechenschaft geben: was soll denn die Substanz des Sterbens, also eines Vorgangs, nicht eines in sich ruhenden Wesens, sein? Vom Leibe Christi, also einer Substanz, kann ich mir eine substanzielle Gegenwart denken, aber von einem Vorgang, einer Handlung? Umberg hatte darauf hingewiesen, daß der Tod in Trennung von Leib und Seele besteht; gewaltsamer Tod erfordert auch die Verursacher... Christi Geburt, die ja auch sakramental in der hl. Messe vorhanden sein soll, ist doch undenkbar ohne die Gottesmutter[26]. Solchen Fragen darf man sich nicht einfach entziehen durch Berufung auf das Dunkel, das dem Mysterium natureigen ist. Solche Verlegenheiten können eben nicht nur, wie Casel sich zugutehält, auf dem Mysterium des Glaubens beruhen, sondern sehr wohl auch auf der Fehlerhaftigkeit einer angebotenen theologischen Erklärung, die nicht zum Glaubensgut gehört, wie es hier der Fall zu sein scheint.

5. Doch nun müssen wir diese allgemeine Idee auf das Opfer unserer Altäre anwenden, das den Mysteriumsbegriff in ganz hervorragendem Maße verkörpern soll[27]. Das hl. Opfer stellt sich vom Laacher Mysteriumsbegriff aus dar als Wiedervergegenwärtigung (so wird die Trienter repräsentatio konstant verstanden) von Christi Erlösungstod (und all jenen anderen Heilstaten, die in den

[25] Jahrbuch VIII, 147.
[26] Innsbr. Zschr. 1928 S. 364 f.
[27] Vgl. die Akklamation bei der 2. Konsecration: Mysterium fidei.

Kreis der Oikonomia einbegriffen werden müssen: Geburt, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten des Vaters, Wiederkunft)[28]. Doch lassen wir diese komplizierenden Momente einstweilen beiseite. Was dort in Palästina einmal historisch geschehen in blutiger Weise, das geschieht hier in sakramental-geistiger, und darum auch unblutiger Weise. Die Definition des Trienter Konzils[29], daß am Kreuz und auf dem Altar derselbe Opferpriester und dieselbe Opfergabe vorhanden sei, während die ratio sacrificandi verschieden sei, empfängt die Auslegung, gegen die Umberg energisch Einspruch erhebt: nur die ratio sacrificandi ist verschieden: das sacrificare selbst ist in beiden Fällen identisch. M. a. W. es findet nur ein Opferakt statt, soweit Christus selbst in Frage kommt; neu ist nur die Transposition des Opfers aus der historischen in die sakramentale Ordnung, woraus sich dann noch eine Folgerung ergibt: dort war es nur Opfer Christi, hier ist es zugleich unser, d. h. der Kirche, Opfer[30]. So darf man denn eigentlich nicht sagen, was nach unserem alten Mainzer Katechismus uns geläufig war: in der hl. Messe wird das Kreuzesopfer Christi erneuert, sondern es wird (aus der historischen in die sakramentale Seinsordnung überführt, zugleich) aus der grauen Vergangenheit in die unmittelbarste Gegenwart hereingerückt. Wir stehen buchstäblich unter dem Kreuze, Christus ist da als Gestorbener, sein Leiden und Sterben ist seiner Substanz nach hier — für unser Heil; freilich immer in pneumatisch-sakramentaler geheimnisvoller Weise. Nicht leidet und stirbt er aufs neue; die eine historische Tat ist sakramental wieder da.

Andere Theologen mühen sich seit dem Trienter Konzil um eine „annehmbare" Meßopfertheorie, die an den Klippen der Schwierigkeiten sicher vorbeikommt — keine befriedigt ganz. Bald wird die Einheit und Einzigkeit des Opfers Christi am Kreuze bedroht, neben dem ein absolutes zweites Opfer, und sei es auch ein Opfer Christi selbst, keinen Platz hat; bald gelingt es nicht, der Eucharistie eine gewisse Selbständigkeit zu wahren. Hätte Casel recht, dann wäre ein schöner Ausweg gefunden. Man möchte geradezu wünschen, er hätte recht[31]! Aber wir dürfen nicht verkennen, daß, von den früheren Kalamitäten ganz abgesehen, auch die Anwendung seines Mysteriums auf das hl. Opfer eine ganze Reihe neuer Schwierigkeiten bringt.

[28] Jahrbuch VI, 117—119; 120. 123. 130 f.; 202—4.

[29] Denz. 940.

[30] ebda. 195—7; 198—9. Hier klingt das Tridentinische „per sacerdotes" an l. c.

[31] Er selbst sieht die Stärke seiner Position an dieser Stelle sehr wohl ein und betont seine Überlegenheit etwas gar zu sehr. Bonner Zeitschrift S. 117 Ende der langen Anm. 19.

Zunächst ist es schon schwer einzusehen, warum im hl. Opfer die ganze Oekonomie, von der Geburt angefangen über Leiden, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Herrschen bis zur Parousie am Weltende, darinnen gegenwärtig sein soll, da doch in dieser Theorie der Mysterienhandlung alles Gewicht auf den Erlösertod zu fallen scheint.

Doch davon abgesehen: wie sollen wir uns ein mystisches Sterben, das Realität haben und den Erlösertod seiner Substanz nach bedeuten soll, denken, wo es absolut sichere Wahrheit ist, daß Leib und Seele Christi in Ewigkeit nicht mehr getrennt werden? Man komme hier nicht mit der von Casel gegebenen Unterscheidung zwischen dem Tode Christi in seiner animalischen und geistigen Seite[32], wobei er das Animalische nur als Instrument des Erlösungstodes gelten läßt! Soll das heißen: Trennung von Leib und Seele gehört nicht zur Substanz des Todes? Dann weiß ich nicht mehr, was hier noch an Realität bleibt, was denn Casel noch von der an Berengar mit Recht verurteilten verflüchtigenden Spiritualisierung unterscheidet[33].

Genau vor den gleichen Schwierigkeiten steht man, wenn man bedenkt, daß wir doch im Sakrament den Christus passus impassibilis haben, den selbst ein Leiden und Blutvergießen ebenso wenig berühren kann als der Tod. Was heißt überhaupt: in seinem sakramentalen Sein haben wir geheimnisvoller Weise Jesu erlösenden Tod? Nach allgemeiner Lehre der Theologen speziell des hl. Thomas würde eine Konsekration innerhalb des Triduum mortis auch im sakramentalen Zustand die wirkliche Trennung von Leib und Blut ergeben haben, aber nicht deshalb, weil im hl. Opfer das Blut fließt, sondern, weil damals am historischen Christus Leib und Blut getrennt waren. So stark abhängig ist also die sakramentale Existenz von der historischen: es waltet ein sehr weitgehender Parallelismus. Wie soll da ein sakramentales Sterben und ein historisches verklärtes Leben sich vertragen? Statt diesem Probleme an Hand von Texten Casels nachzugehen, kommen wir nun besser auf den hl. Thomas zu sprechen. Denn hier sind wir nun an dem Punkt, wo Odo Casel den hl. Thomas für seine These in Anspruch nimmt.

[32] Jahrbuch VIII, 158 Anm. 42, vgl. oben S. 3 Anm. 13.
[33] Jahrbuch VI, 199.

UM DIE ERKENNBARKEIT DES WUNDERS

Von Prof. Dr. Joh. Kraus, Mainz.

Der Streit um Konnersreuth, dessen Wellenschlag im Klerus stark fühlbar wird, rückt die Frage nach dem Erkennen der Wunder erneut in den Vordergrund. Der Herausgeber des Konnersreuther Jahrbuchs 1930 betont, es bestehe „im deutschen Katholizismus die Neigung, zwar die Möglichkeit des Wunders im allgemeinen und in der Theorie nicht zu leugnen, es aber in jedem sich darbietenden konkreten Fall, also hic et nunc zu leugnen. Es gilt als modern, der Leugnung des Wunders zuzustimmen und dafür oft Erklärungen geltend zu machen, die, wenn sie von unserer Seite kämen, der Lächerlichkeit überantwortet würden"[1]. Es geht also um die Erkennbarkeit der Vorgänge als Wunder; dabei berührt die Diskussion mehr die Frage nach der Erklärbarkeit der Phaenomene als deren historisch einwandfreie Bezeugung. Die Anhänger von Konnersreuth sind fest überzeugt, daß der wunderbare Charakter der Vorgänge offensichtlich gegeben und klar erkennbar sei. „Überzeugt, ... daß in Konnersreuth göttlich-übernatürliche Kräfte bewußt wirken, lehnen wir ... ein ewiges Umherfackeln zwischen endlosen Zweifeln ab. Petrus war mit Hilfe seiner Vernunft und seiner menschlichen Sinne des auf dem Wasser wandelnden Heilandes, und er folgte dem Rufe des Herrn, zu ihm zu kommen, und erlebte das weitere Wunder, daß auch er auf dem Wasser wandelte. Und dennoch gab er noch einmal dem Zweifel Raum — und sank. Vielen geht es so, die in Konnersreuth waren. Ihnen gilt daher auch das Wort: Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt.[2]" Gegenüber der „entsetzlich komplizierten" Lösung, die Prof. Dr. Wunderle in Erfurt von den Konnersreuther Vorgängen gegeben habe, meinte Oberlehrer Jos. Mayer, der Heiland könne froh sein, gelebt zu haben, als es noch keine Religionspsychologen gab: „Heute könnte er kaum mehr einen Lazarus vom Tode erwecken oder einen Jüngling zu Naim oder Brot vermehren ohne natürliche Erklärung. Und was würden die Religionspsychologen gesagt haben vom meerwandelnden Petrus und schließlich gar von der Auferstehung Jesu und seiner Himmelfahrt! ... Warum denn nicht mit Händen greifen und warum die natürliche Vernunft ausschalten, mit der die Massen des Volkes zur Zeit Christi die Wunder klar erkannten?[3]"

---

[1] Konnersreuther Jahrbuch 1930, 12.

[2] ebds.

[3] ebds. S. 107. — Sperrung von mir.

Demgegenüber wird vor allem von Vertretern naturwissenschaftlicher Disziplinen betont, im Wunder seien die Vorgänge niemals hinreichend erklärt. Dr. E. Barthel faßt diese Anschauung in die Worte: „Die Erledigung des Falles durch das Wort „Wunder" im mythischen Sinne könnte das menschliche Erkennen auch nicht davon lossprechen, den gegebenen individuellen Fall in organischen Zusammenhang mit allgemeiner Bekanntem zu versetzen. Denn dies heißt eigentlich „erklären"[4]. Das außerordentliche Geschehen in Konnersreuth ist für ihn durch die Annahme eines Wunders ebensowenig erklärt, als dadurch, daß man es für krank oder pathologisch erklärt. „Die Begriffe „krank" oder „sexualpathologisch" können für das Begreifen von Erscheinungen, wie sie in Konnersreuth auftreten, nicht benutzt werden, da es ganz gleich ist, ob vom Standpunkte biologisch-praktischer Wertung beurteilt das betreffende Wesen als „ordnungsgemäß" zu betrachten ist oder nicht. Auch das nicht biologisch Ordnungsgemäße ist etwas Wirkliches, arbeitet nach Naturgesetzen, und seine Eigenart ist durch das Wort „krank" oder „sexualpathologisch" ebensowenig begriffen wie durch das Wort „Wunder". Im ersteren Falle gibt sich die wissenschaftlich-organische Forschung selbst preis, indem sie auf einen biologischen Ablehnungstrieb spekuliert, durch den die Sache dann „erklärt" sei, im letzteren Falle spekuliert man auf ein religiöses Fürwahrhalten. In beiden Fällen aber bleibt die organische Einfügung der Erscheinungen in einen weiteren Tatsachenkreis unbefriedigt"[5]. Zwar wird vielfach anerkannt, daß Begebenheiten vorhanden sind, die man jetzt noch nicht erklären könne. Aber dem Ignoramus folgt nicht ein Ignorabimus; an dessen Stelle tritt vielmehr die Zuversicht, daß eine spätere Zeit mit tieferer Erkenntnis die Erklärung finden wird. Daß diese Grundhaltung auch heute noch weiterlebt, ist in dem Prozeß Dr. Aigner-Ritter von Lama[6] deutlich zu Tage getreten. Das Wunder ist für sie keine Erklärung!

Rührt diese Haltung der naturwissenschaftlichen Kreise lediglich aus einer Feindseligkeit gegen den Gottesglauben, wie sie in dem beigegebenen Bilde des Konnersreuther Jahrbuches in drastischer Deutlichlichkeit zum Ausdrucke gebracht ist, oder hat sie vielleicht doch auch eine tiefe Wurzel?

Ohne auf das Für und Wider in dem Streit um Konnersreuth einzugehen, soll hier lediglich die in obigen Auslassungen berührte und aufs

[4] Dr. E. Barthel, Um das Phänomen von Konnersreuth, in Ztschr. f. Parapsychologie II. Jg. (1927), 742.
[5] ebds. 743.
[6] Ko. Jb. 1930, 78.

neue aufgeworfene prinzipielle Frage behandelt werden: Wie stellen wir uns vom katholischen Standpunkte aus zu dem Gedanken der geschlossenen Naturkausalität? Denn es ist ganz klar, daß die Haltung der naturwissenschaftlich orientierten Kreise von hier aus bestimmt ist. Weiterhin wird sich dann die Frage ergeben, welche Bedeutung dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität für das Erkennen des Wunders zukommt.

Die moderne Naturwissenschaft sieht in dem Satze von der geschlossenen Naturkausalität, dem „schwer erkämpften Gewinn langer wissenschaftlicher Arbeit"[7], ihre Grundvoraussetzung. Das ganze moderne Weltbild ruht auf dem Gedanken, „daß Naturvorgänge immer nur in Naturvorgängen, nicht aber in irgendwelchen außerhalb des Zusammenhanges der Naturkausalität gelegenen Bedingungen ihre Ursache haben können"[8]. Dabei gibt man gerne zu, daß die „Geschlossenheit der Naturkausalität" nicht eine bewiesene Tatsache, sondern eine Forderung oder Voraussetzung ist, womit der Verstand an die Aufgabe der Erklärung der Naturerscheinungen herantritt[9]. Insofern ist auch die Naturwissenschaft nicht voraussetzungslos. Damit ist aber die Berechtigung der Voraussetzung nicht abgetan, sie bleibt „wohlbegründetes Axiom"[10], zumal die „Naturwissenschaft ihr eine wesentliche Stütze und Kräftigung auf der ganzen Linie verliehen hat", sodaß „ein moderner Naturforscher von ihr nicht ablassen kann"[11]. Reinke sagt im Anschlusse an die Voraussetzung, „daß innerhalb des Arbeitsgebietes der Naturforschung nur natürliche Ursachen zur Wirksamkeit kommen, d. h. Kräfte, die im Naturlauf selbst gegeben sind", in scharfer Formulierung: „Wenn ich daher das Prinzip einer voraussetzungslosen Forschung als unhaltbar verwerfe, muß ich das Prinzip der freien Forschung um so entschiedener fordern. Ich fordere damit völlige Unbefangenheit im Studium der Natur, Unabhängigkeit von allen Rücksichten und Lehrmeinungen, woher sie auch kommen mögen: alles Erkennbare muß uneingeschränktes Forschungsgebiet bleiben"[12].

Können wir diesem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität eine Berechtigung zuerkennen? Bleiben wir uns bewußt, daß die Na-

[7] Paulsen, Fr., Parallelismus oder Wechselwirkung in Ztschr. f. Philosophie u. philos. Kritik Bd. 123 (1904), 78.

[8] Wundt, bei I. Donat, Frei vom Joch der Überwelt, in Ztschr. f. kath. Theologie, Innsbruck, 33. Jg. (1909) 695.

[9] Paulsen, a. a. O. 78.

[10] ebds. 79.

[11] Dennert, E., Bibel u. Naturwissenschaft, Stuttgart 1904, 235 f.

[12] Naturwissenschaftl. Vorträge, Heft I, Heilbronn 1907, 7 f.

turwissenschaft nicht die Natur, sondern nur Wissen um die Natur darstellt und auch da nicht schlechthin das Wissen, sondern nur ein Wissen um sie. Neben der Naturwissenschaft bleibt die Naturphilosophie als echte Wissenschaft von der Natur in Geltung; sie hat mit dieser das Objekt ihrer Forschung gemeinsam. Was sie von ihr unterscheidet, ist das Formalobjekt, der besondere Gesichtspunkt, unter dem sie das Materialobjekt betrachtet, den sie also an das Materialobjekt heranbringt. Dieses formale Element ist Konstitutivum der betreffenden Wissenschaft, bestimmt ihre Aufgabe, gibt ihr den Charakter und ihre Einheit und zieht ihr auch ihre Grenzen. — Der Zusammenhang zwischen dem Formalobjekt der Naturwissenschaft und dem Gesetz der geschlossenen Naturkausalität ist einleuchtend. Die Naturwissenschaft betrachtet es ja als ihr ureigenstes Gebiet, als Erfahrungswissenschaft das „physische" Sein der konkreten Einzeldinge in sich und den kausalen Zusammenhang der Dinge untereinander zu erkennen. Das Endziel aller Naturwissenschaft sieht Reinke in der Beschreibung des Naturlaufes; die Erklärung der Ereignisse ist eine Zurückführung auf ihre konkreten Ursachen, eine Beschreibung des ursächlichen Zusammenhanges der Ereignisse, ihrer Beziehung zueinander[13]. Somit umfaßt das Objekt der Naturwissenschaft die konkreten Einzeldinge und deren gesetzmäßiges Geschehen innerhalb der Natur, nicht aber die Natur als Ganzes, als solche ist sie Gegenstand der philosophischen Spekulation, nicht der Naturforschung[14]. Mit einem prägnanten Wort des hl. Thomas könnten wir sagen: das Objekt der Naturwissenschaft ist der „ordo rerum, prout dependet a qualibet secundarum causarum"[15]. Die Naturkenntnis faßt also ausschließlich die Beziehungen endlicher Dinge zueinander ins Auge. So ergibt sich, „daß die Naturerkenntnis aus dem Gebiete des Phänomenalen überhaupt nicht heraustritt, auch nicht heraustreten kann oder will"[16]. Ihrer Eigenart nach ist die Naturwissenschaft auf das Gebiet der natürlichen Kausalität beschränkt[17]. „Die Naturwissenschaft ist ein Gebiet des Denkens, dessen Gegenstand die Erklärung des Naturgeschehens durch natürliche Ursachen ist"[18].

Die Selbstbeschränkung der Naturwissenschaft durch ihr Formalobjekt hindert sie, in ihrem Gebiete und mit ihren Mitteln „Gott" zu be-

[13] ebds. 6.
[14] ebds., Heft 4, Heilbronn 1908, 57.
[15] S. Th. I. q. 105, art. 6.
[16] Titius, A., Natur und Gott, 2. Aufl., Göttingen 1931, 811.
[17] Dennert, E., Die Weltanschauung des modernen Naturforschers, Stuttgart, 1907, 210.
[18] ebds. 195.

gegnen. Selbst Reinke und Dennert, deren Autorität gerade deshalb hier immer wieder angezogen wird, weil sie über jeden Verdacht der Feindseligkeit gegen den Gottesglauben erhaben sind, betonen, daß Gott für den Naturforscher eine inkommensurable Größe bedeute. „Den bloßen Naturforscher kümmern nur die immanente Bewegung des Stoffes, die mechanische Arbeit, Kräfte aller Art, die er wahrnimmt; der „erste Beweger" im Sinne des Aristoteles ist ihm gleichgültig, weil er bereits dem metaphysischen Gebiete angehörte"[19]. „Der Theismus ist eine Grenze, an welche die Naturforschung heranführt, die sie aber nicht überschreiten kann; ein Rest von Unerklärlichem, der keiner naturwissenschaftlichen Erklärung zugänglich ist"[20]. Damit soll nicht gesagt sein, als müsse die Naturwissenschaft das Dasein Gottes leugnen; im Gegenteil, sie führt an Gott heran: In der Annahme einer schaffenden Gottheit findet der nach den Methoden der Induktion und der Analogie schließende Naturforscher der begreiflichste, ja einzig vorstellbare Erklärung des Daseins und der Eigenschaften des Organismus[21]. Aber dieser Gott der Naturforscher ist, soweit er von diesen erkannt bzw. erschlossen werden kann, nicht ohne weiteres mit dem Gotte der Religion gleichzusetzen. Für den Naturforscher gilt, daß die in der Natur schaffende Gottheit die Natur lediglich in den Formen der Kausalität und im Rahmen der Naturgesetze beeinflußt. „Der Gott der Naturwissenschaften kann so wenig gegen die Naturgesetze handeln, die seine eignen Gesetze sind, wie der Gott der christlichen Theologie Böses tun kann"[22]. Daraus ergibt sich weiterhin, daß in der Naturforschung selbst von Gott nicht besonders die Rede zu sein braucht, ebenso wie in der Technologie nicht vom Mechaniker die Rede ist. „Gerade weil Gott in der Natur lediglich in den Formen der Kausalität wirkt, so kann er in der Naturwissenschaft selbst außer Betracht bleiben"[23]. Weil für den Naturforscher Gott in allen Naturgesetzen und nur im Rahmen der Naturgesetze wirkt, kann ein bestimmter Vorgang auch niemals durch die Berufung auf Gott erklärt werden; einen bestimmten, individuellen Vorgang erklären heißt, ihn auf eine bestimmte, eindeutig wirkende Ursache und damit auf seine natürliche Ursache zurückführen. Für den Naturwissenschaftler gilt das Wort, daß Gott des-

[19] Reinke, Joh., Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion, Freiburg i. Br., 1923, 76.
[20] ebds. 120.
[21] drs., Die Welt als Tat, Brl. 1903, 465.
[22] ebds. 467.
[23] ebds., 476 f.; vgl. drs. NWR., 121.

halb nichts „erklärt", weil er alles erklärt. In diesem Sinne konnte Kepler schreiben: „Der neue Stern muß entweder durch einen göttlichen Akt erschaffen oder durch irgendeine Naturkraft hervorgebracht sein. Ich bin aber der Meinung, daß man erst alles andere versuchen muß, bevor man seine Zuflucht zur Schöpfung nimmt, denn mit ihr hört jede wissenschaftliche (sc. naturwissenschaftliche) Erörterung auf[24]." Eine naturwissenschaftliche „Erklärung" eines bestimmten Phaenomens geben wollen, heißt nichts anderes als es unter dem Gesichtspunkt des formalen Objektes der Naturwissenschaft in den „ordo rerum, prout dependet a qualibet secundarum causarum" eingliedern und es betrachten unter der einen Rücksicht, wie es in seinem Sein und Werden von den Dingen und Kräften der gleichen Ordnung kausal bestimmt ist. Der Naturforscher setzt deshalb voraus, daß ein sich ihm entgegenstellendes, zu erklärendes Phaenomen in dieser Weise bestimmbar sei. Ohne diese Voraussetzung entbehrte sein Arbeiten und Forschen jeden Sinnes Das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität ergibt sich mit logischer Konsequenz aus dem Formalprinzip der Naturwissenschaft.

Damit ist zugleich der formale Charakter des Gesetzes der geschlossenen Naturkausalität bestimmt: es ist ein Gesetz der Naturwissenschaft, nicht der Natur, ist Forschung-, nicht Seinsgesetz. Seine Berechtigung hat es daher nur als methodische Voraussetzung der Forschung. Insofern ist es durchaus recht, wenn Dennert sagt: „Der Naturforscher hat die Aufgabe, die Natur zu erforschen, als ob es keinen Gott und keinen Zufall gäbe[25]." In gleicher Weise äußert sich Reinke: „Die Naturwissenschaft hat es also nur zu tun mit den gesetzmäßigen Vorgängen innerhalb der Natur. Sie muß bei ihren Forschungen annehmen, daß die Naturkräfte den letzten Grund der Erscheinungen bilden. Die Naturwissenschaft muß so handeln und insbesondere ihre Lehrsätze so formulieren, als ob kein Gott da sei[26]." In dem Charakter als Forschungsgesetz einer Einzelwissenschaft erschöpft sich aber auch die Geltung des Gesetzes der geschlossenen Naturkausalität. Das ist die Sünde des Naturalismus, daß er auf dem methodischen „als ob" ein metaphysiches „daß" macht, und des Deismus, daß er die formale Besonderheit, unter der eine Einzelwissenschaft Gott sieht, in einen allgemein geltenden und erschöpfenden Gottesbegriff verwandelt. Sobald der Naturforscher,

[24] Bei Reinke, Nat.-Weltansch.-Rel., a. a. O. 121.

[25] Weltanschauung d. m.Naturf. a. a. O. 233. — Sperrung hier und in folgenden durch mich.

[26] Naturwiss. Vorträge. H. 4, 57.

wie es häufig geschieht, aus dem regulativen Prinzip seiner Forschung ein konstitutives Prinzip der Wirklichkeit[27] werden läßt, überschreitet er offensichtlich die Grenzen seines Fachgebietes; dann steht das Gesetz nicht nur ohne Berechtigung, sondern auch ohne den geringsten Versuch eines Beweises vor uns. „Die atheistischen Naturforscher fordern mit Recht, daß alle naturwissenschaftlichen Erklärungen der Erscheinungswelt sich im Rahmen der Natur und ihrer Gesetze halten; wenn sie aber darum die Zulassung und Anerkennung einer Gottheit als Herrin der Natur verbieten wollen, so ist dies schon deswegen unlogisch, weil die Gottheit der metaphysischen Sphäre angehört und nicht in das Erscheinungsfeld eintritt, das wir Natur nennen[28]." Wollte man unter der Formulierung des hl. Thomas: „Ordo rerum, prout dependet a qualibet secundarum causarum" das Formalobjekt der Naturwissenschaft sehen, dann gehört der „ordo rerum, prout dependet a prima causa" unzweifelhaft in das Gebiet der philosophischen, metaphysischen Betrachtung. Als Seinsgesetz ist das Gesetz der geschlossenen Naturkausalität vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus als unlogisch, unbewiesen und unbeweisbar und vom metaphysischen Standpunkte aus als falsch abzulehnen.

Ziehen wir noch die Folgerungen, die sich aus dem Gesagten für die Wunderfrage ergeben. Eine Bestreitung der Möglichkeit der Wunder kommt garnicht in Frage; ebenso würde eine Einengung der Wundermöglichkeit auf das Gebiet der relativen Wunder nur dann zur Diskussion gestellt werden können, wenn dem Gesetze der geschlossenen Naturkausalität metaphysische Geltung zukäme, was nicht der Fall ist. — Dagegen läßt sich dem genannten Axiom eine größere Bedeutung für das Wundererkennen nicht absprechen. Um es gleich zu sagen: Das Gesetz der geschlossenen Naturkausalität macht es dem Naturforscher unmöglich, als Naturforscher von seiner Wissenschaft her und mit den Mitteln seiner Wissenschaft in positiver Weise ein außerordentliches Phaenomen als Wunder zu erkennen. Bei jedem Erkennen eines außerordentlichen Phaenomens als Wunder dreht es sich darum, vom Effekt her in eindeutiger Weise die tatsächliche, nicht die mögliche Ursache zu bestimmen. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe schon im Bereich des gewöhnlichen Lebens kann durch die Tatsache beleuchtet werden, daß es in manchen

[27] Wentscher, M., Zur Kritik des psychologischen Parallelismus, in Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 124 (1904), 157.

[28] Reinke, NWR., a. a. O. 124.

Fällen sehr schwierig, vielleicht auch bisweilen fast unmöglich ist, aus den Krankheitserscheinungen ihre Ursache eindeutig festzustellen. Jeder Naturwissenschaftler aber wird und muß einen zu erklärenden Zustand oder Vorgang nur unter dem Formalprinzip seiner Wissenschaft sehen, d. h. suchen, ihn auf natürliche Ursachen zurückzuführen. Gelingt ihm das nicht, so ist er wegen des Formalobjektes seiner Wissenschaft nicht berechtigt, gleichsam im Namen seiner Wissenschaft das Phaenomen auf eine übergeordnete universale Ursache d. h. auf Gott zurückzuführen. Das Formalobjekt seiner Wissenschaft stellt ihm die Forderung, weiter zu forschen, gegebenenfalls auch mit einem ignoramus sich zu bescheiden. Anderseits muß auch betont werden, daß nicht in jedem Falle über den Wundercharakter eines Ereignisses entschieden ist, wenn es der Naturwissenschaft gelingt, prinzipiell die Möglichkeit einer rein natürlichen Erklärung darzutun, in dem Sinne, daß sie zeigt, daß die Natur des gewirkten Seins die Fähigkeit der Naturkräfte nicht übersteigt. Es dreht sich nicht um die Möglichkeit, sondern um die Tatsächlichkeit eines Eingreifens Gottes. Die Frage, ob und wie in einem solchen Falle ein Wunder als solches erkannt werden kann, sprengt den Rahmen dieses Aufsatzes. Auch die Frage, ob jedes Wunder nach außen so in die Erscheinung treten müsse, daß es als Wunder klar erkannt, „gesehen" werden kann, oder ob das letzte nur durch bestimmte Zwecke notwendig wird, mag hier außeracht bleiben. Jedenfalls ist es nicht notwendig, daß zu einem wirklichen Wunder jede natürliche Möglichkeit schlechtweg ausgeschlossen werde und das Gewirkte seinem Sein nach die Grenze des natürlich Möglichen überschreite. Jedes relative Wunder bleibt der Natur des gewirkten Seins nach innerhalb dieser Grenze. Worauf es hier ankommt, ist die Tatsache, daß über den wunderbaren oder nicht-wunderbaren Charakter eines Ereignisses noch nichts Endgültiges entschieden ist, wenn feststeht, daß ein außerordentliches Geschehen noch innerhalb der Reichweite natürlicher Kräfte liegt.

Nach alledem hat die naturwissenschaftliche Forschung für den Prozeß des Wundererkennens nicht die positive Bedeutung, die ihr vielfach beigelegt wird. Das soll den großen Anteil und Wert ihrer Arbeit in der Untersuchung des Falles nicht schmälern. Das endgültige Urteil über den wunderbaren Charakter wäre wohl vielfach nicht möglich ohne die gewissenhafte und klärende Vorarbeit durch sie. Wie es verfehlt wäre, ihre Kompetenz zu überspannen, so wäre es nicht nur verfehlt, sondern auch höchst bedenklich, die Forscherarbeit der naturwissenschaftlichen Kreise in allzugroßer Glaubensfreudigkeit beiseite zu schieben, und ungerecht, ihre Zurückhaltung und den ernsten

Versuch einer natürlichen Erklärung verargen zu wollen. So lange ein Fall noch nicht irgendwie entschieden ist, bleibt jeder Disziplin ungeschmälert das Recht, in ihrer Art und auf ihrem Gebiete nach der Lösung zu suchen. Bleibe sich jede bewußt, daß doch nur eine Seite des Problems sich ihr erschließt, während die Lösung in der Erforschung des Gesamtproblems gefunden werden muß.

DER HL. THOMAS VON AQUIN UND DIE MOHAMMEDANERMISSION.

(Zu einer neuen arabischen Übersetzung der Summa contra Gentes.)

Von P. Dr. Dionys Siedler, Missionsseminar der Weißen Väter, Trier.

Der Aufstieg der Scholastik des Mittelalters ist, wie bekannt, eine Woge im großen Strome religiösen Lebens und ritterlich hochgemuter Begeisterung, der jene Zeit durchzieht. Ein religiöses Ideal war es, das den Ritter zur Kreuzesfahne und den Bettelmönch als „Reisenden für Christus" zu den Tartaren rief. Die eine kraftvolle Liebe zu dem hl. Glaubenserbe bannte den Forscher in seine Zelle, wo der stürmende Menschengeist in bis dahin unerhörtem Ringen sich des ganzen großen Glaubenslandes zu bemächtigen suchte, und weckte unter den Söhnen des hl. Dominikus und des hl. Franziskus Apostelscharen, die wehrend und kämpfend dem Erbfeind des christlichen Abendlandes entgegentraten: sei es, um auf wissenschaftlich-apologetischem Kampffeld den Irrtum innerlich niederzuringen, sei es, um durch kühnen missionarischen Vorstoß das Wort der Wahrheit ins Feindesland selber zu tragen, nach Marokko, nach Persien, nach Turkestan usw.

1. Aus dem Bewußtsein heraus, eine solche Einheitsfront darzustellen, wandte sich einer der großen Arabermissionare, der hl. Raymund von Pennafort, um 1261 an seinen Mitbruder, Fr. Thomas von Aquin, und stellte das Ansuchen[1], ein Handbuch zu schreiben für seine Ordensbrüder im Araberapostolat oder aber sein bereits begonnenes Werk nach dieser Richtung hin auszubauen. Vielleicht sollte es näherhin ein Lehrbuch für die neu eingerichteten Dominikanermissionsseminare in Spanien sein[2].

[1] „Conversionem etiam infidelium ardenter desiderans (Raymundus) rogavit eximium doctorem sacrae paginae, magistrum in theologia fratrem Thomam de Aquino eiusdem Ordinis, qui inter omnes huius mundi clericos, post fratrem Albertum philosophum, maximus habebatur, ut opus aliquod faceret contra infidelium errores; per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur . . ." So Petrus Marsilius im: Commentarium de gestis regis Aragonum Jacobi primi libris quattuor." Vgl. Fr. Balme et C. Paban O. P.: Raymundiana IV/I/12.

[2] Vgl. Grabmann: Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts in: Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1911 S. 141.

Recht gerne willfahrte Fr. Thomas: „Fecit magister ille, quod tanti patris humilis deprecatio requirebat et Summam, quae contra gentiles intitulatur, condidit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur" (vgl. Petrus Marsilius a. a. O.). In S. c. G. I, 2. finden wir denn die „Mahumetistae" an erster Stelle in der Reihe derer, denen gegenüber er beabsichtigt, „veritatem, quam fides catholica profitetur, manifestare errores eliminando contrarios". So hatte sich denn geradezu die katholische Theologie als solche in den Dienst der Arabermission gestellt. Sie hatte es nicht zu bereuen. Die reife Frucht dieser missionarischen Anregung und der willigen Dienstbereitschaft auf Seiten des Fr. Thomas war eben jenes Werk, „quae pro illa materia non habuisse parem creditur".

Die „Summa contra Gentes" beeinflußte nachhaltig die größte Arbeit, die unmittelbar aus der spanischen Dominikanermission des 13. Jahrhunderts herangewachsen ist, den später mehrmals gedruckten „Pugio fidei" des Raymund Martini (vgl. Grabmann a. a. O., S. 144 ff.), dessen literarische Tätigkeit ganz im Dienst der Missionsidee stand. Der erste Teil des Werkes, der gegen die Philosophen, die die Offenbarung leugnen, d. i. gegen die arabischen Philosophen gerichtet ist (geschrieben um 1276), weist wörtliche Anklänge an „Contra Gentes" auf.

Noch in einer zweiten Schrift hat St. Thomas von Aquin der Islammission seine geistige Unterstützung geliehen. In der Sammlung seiner Opuscula finden wir eines mit dem Titel: „De rationibus fidei contra Graecos, Armenos et Saracenos." Wie ersichtlich, handelt es sich um eine apologetisch-polemische Abhandlung, die durch die missionarischen Bedürfnisse des Orients, in erster Linie durch die theologische Fehde mit dem Islam, veranlaßt ist. Der Verfasser geht nämlich vor allem auf die Rechtfertigung und Begründung jener Glaubenswahrheiten ein, die die „Sarazenen" abstreiten: das Geheimnis der hlst. Dreifaltigkeit, der Erlösung, der hl. Eucharistie, das Dogma von der Willensfreiheit.

Der „Cantor Antiochenus", sei es ein im Orient missionarisch tätiger Predigerbruder oder aber ein antiochenischer Kirchenfürst, hatte sich jedenfalls durch die allen Zeitfragen und Zeitnöten aufgeschlossene Gelehrsamkeit und die Hilfsbereitschaft des berühmten Theologen bestimmen lassen, ihn um das genannte Schriftchen zu bitten. Und auch hier erwies sich Thomas als freudiger Helfer in Missionsdiensten (dazu vgl. Grabmann, a. a. O. S. 142).

2. Die Zeiten eilten und wandelten sich, Thomas ist ins Grab gesunken, sein Geist aber lebt weiter, geblieben ist auch das Problem und die Not der Mohammedanermission. Da erleben wir denn heute nach Jahr-

hunderten die merkwürdige Tatsache, daß ein neuerer Missionsversuch an der gebildeten Araberwelt sich wiederum speziell an Thomas orientiert, ja ihm sogar die Hauptrolle zuweist. Es handelt sich um eine Übersetzung der Summa contra Gentes in's Arabische für Araber.

An diese wissenschaftlich und missionarisch verdienstvolle aber auch dornige Arbeit, wagte sich der maronitische Bischof N. Carame. Das erste Buch der Summa war Mitte letzten Jahres bereits im Druck und wird 400 Seiten zählen[3]. Ein solches Werk an eine solche Adresse — Mohamedaner — will uns zunächst als verlorene Liebesmühe erscheinen. Das Unternehmen verdient jedoch eine gerechte und ruhige Würdigung. Es will, wie gesagt, seinen Teil beitragen zu einem wissenschaftlichen Missionskreuzzug gegenüber der geistig sich erschließenden Mohammedanerwelt: ein Apostolat, das auch den Weißen Vätern bei ihrem neugegründeten Institut für islamitische Studien in Tunis vorschwebt. Einer der eifrigsten Anwälte dieser Missionsmethode ist gerade ein ehemaliger Anhänger der Religion des Propheten, P. Josef Sallam von den Weißen Vätern, der unter abenteuerlichen Umständen, trotz tausend Schikanen, ja Verfolgungen seiner Anverwandten, den Weg zur Kirche und zum Priesterstand gegangen war.

Die Zeitlage scheint dem neuen Missionsplan nicht ganz ungünstig zu sein. Wohl hält der Araber noch zäh an seinem Koran fest und läßt nicht gerne von seinem religiös-nationalem Selbstgenügen, das bekanntermaßen seit Jahrhunderten schon — abgesehen von den Zeiten der Eroberung, den Zeiten engerer Berührung mit der abendländischen Kultur — zur Abkapselung gegen alle fremden Geisteseinflüsse führte und eine merkwürdige Einschüchterung des seiner ganzen Anlage nach universal gerichteten Menschengeistes bedingte. Doch beginnt man heute in gebildeten Araberkreisen weitherziger zu werden, nicht nur auf kulturell-wissenschaftlichem, sondern auch auf religiösem Gebiet[4].

Was das erste angeht, so hat es schon gewaltige Krisen abgesetzt in der Kemalrepublik, in Ägypten, in Indien, auf den Kongressen von Kairo und Mekka (1926). Das auf den Islam gegründete und mit ihm verwachsene soziale Gefüge: Die Einrichtung des Kalifates, Verbindung von Religion und Politik, Verbindung von Kirche und Staat, Sonderstellung der Frau, beginnt unter dem Ansturm der neuen Ideen sich zu

[3] Vgl. En terre d'Islam, 1930, Heft 7, S. 278 ff.

[4] Zum folgenden vgl.: P. H. Lammens S. J., Un manifeste feminin musulman in: En terre d'Islam, 1928, Heft 7, S. 172. P. M. Callens, Muselmans sans Islam in: En terre d'Islam 1929, Heft 6, S. 171. P. H. Lammens S. J., Coup d'oeil sur l'Islam contemporain in: En terre d'Islam, 1931, Heft 2, S. 45. Josef Peters, Innere Krisen im Islam in Kath. Miss., 1927, Nr. 2, S. 39 ff.

lockern, ja in der Türkei ist es völlig zusammengebrochen. Der zu Kairo und Mekka gemachte Vorschlag, das Kalifat zu ersetzen durch einen all-islamitischen internationalen Kongreß oder aber durch ein ständiges Komitee von vier Mitgliedern für Dogma, Unterricht, Apologetik und Propaganda des Islam kam nicht zur Verwirklichung. Überall, in der Türkei, in Persien, in Ägypten besinnen sich die Völker auf ihre nationale Geschichte und Eigenart. Das islamitische Gemeinschaftsgefühl wird schwächer, besonders in Ägypten, wo man mit Stolz an die alten Pharaonen zurückdenkt, die für jeden Korangläubigen doch eigentlich als die verkörperte Gottlosigkeit und Grausamkeit zu gelten hätten; die ägyptische Politik ist seit dem Kriege vor allem national und nur noch in bescheidenem Maße groß-islamitisch interessiert.

An der geistigen Metropole des Islam, der Al-Azhâr-Universität von Kairo, gärt es; die Studenten verlangen Revision des Unterrichtsprogramms, Studium der Religionswissenschaft an europäischen Hochschulen. In Algerien ist die Jugend der „Bevormundung durch die alten Turbane" müde. Die Halbmonatsschrift „Die Stimme der Kleinen", die besonders unter den Volksschullehrern viel Anklang findet, steht ganz auf dem Boden eines fortschrittlichen Reformismus. Durch Säuberung von allem traditionellen Beiwerk zum reinen und wahren Koran vorzudringen, ist ihr Programm. Der Koran aber ist der Ehescheidung nicht freundlich, die Vielehe ist von ihm höchstens geduldet, das enge Ab- und Einschließen der Frau keineswegs gefordert, Zinsnehmen und Bankgeschäfte hat er nicht verboten: so und ähnlich lauten die Thesen, die „Die Stimme der Kleinen" der gesamten Tradition der Alten entgegenzustellen wagt. — In Tunis hat sich eine modern gedachte Volkshochschule, die Khaldunia, aufgetan, die die Lücken des Unterrichts in der Moschee durch Fortbildungskurse in neuzeitlichen Fächern ergänzen soll. Einer der Hauptvertreter dieser fortschrittlichen Ideen ist der ägyptische Scheik Ali-Abderraziq in seinem Buch: „Der Islam und die Entstehung der Macht."

Die Konservativen der äußersten Rechten, besonders die Hanbliten, begegnen freilich dieser reformistischen Flut mit geballten Fäusten, und die große Masse mit den religiösen Autoritäten an der Spitze leistet ihnen auch noch Gefolgschaft. Ali-Abderraziq wurde beispielshalber von der Universität Kairo wegen bolschewistischer Ideen ausgestoßen.

Andere gemäßigte Konservative glauben die liberal-reformistische Strömung am besten eindämmen zu können durch eine innere, orthodoxe Reform; statt nervöse Polemik gegen die Neuerer zu treiben, möge man, ohne sich viel um sie zu kümmern, einfach und ehrlich zum guten Alten

zurückkehrenn. Damit werden sie aber die Bewegung wohl nicht mehr aufhalten. Die setzt allmählich auf der ganzen Linie ein. Auch die Frau, die ihrer untergeordneten Stellung leid ist, beginnt zu protestieren. Eine große Frauenkundgebung zu Damaskus vor fünf Jahren verlangte stürmisch die Emanzipation.

Die neue europäische Bildung weckt auch den Sinn für historische Kritik, eine Kritik, die — und das ist das Bedenkliche — nicht zögert, sich an den geschichtlichen Grundlagen der Religion des Propheten zu versuchen. So konnte Prof. Taha Hussein von Kairo, den auch P. Jos. Sallam in Tunis sekundierte, durch Anwendung der literarkritischen Methode aufzeigen, daß poetische Stücke mit den Erzählungen über den Ursprung der Kaaba, den Besuch Abrahams in Mekka u. a., weil unecht, in's Reich der Legende zu verweisen seien. Das alles, sowie der ziemlich allgemeine Beifall, den P. Sallam in mohammedanischen Kreisen nach seinen in Tunis gehaltenen Konferenzen erntete, darf als Anzeichen gewertet werden, daß man sich auch in religiösen Dinzen zu erschließen beginnt.

3. Es gilt nun von missionarischer Seite, die Zeichen der Zeit zu erkennen und den Dingen nicht einfach ihren Lauf zu lassen. Die ihrem Kindheitsglauben entwurzelte gebildete Mohammedanerwelt beginnt dem Rationalismus oder dem platten Materialismus zu verfallen, oder aber sie wendet sich vom Halbmond zum Sowjetstern. Wie P. Callens aus Algerien schreibt, ist dort nach dem Geständnis eines Volksschullehrers die Mehrzahl seiner Amtskollegen kommunistisch. Erst recht natürlich blüht der Kommunismus in den mohammedanischen Bezirken Rußlands; die Kemalrepublik ist laizisiert; Indien und Ägypten sind Hochburgen des Rationalismus.

Doch ist die Stellungnahme vieler noch nicht entschieden, und noch manches ließe sich retten. Es wäre darum eine missionarische Tat, vor diesen im Islam Heimatlosen, die nach neuen Lebensidealen ausschauen, die aber ein Wirbel von Irrsternen lockt und verführt, durch ein intensiveres Apostolat des Unterrichts und der Schrift das ruhige, sichere Licht der Wahrheit aufleuchten zu lassen. Es darf nicht blenden, es soll sie anziehen, ruhig und klar wie der Stern der Weisen.

Da hält denn Msgr. Carame den hl. Thomas in ganz hervorragender Weise für berufen, einer dieser Lichtbringer und Lichtträger zu sein[5]. Durch seine klassische Apologie des Christentums dem Islam gegenüber in der „Summa contra Gentes" sei er ein für alle Mal wegweisend geworden für eine friedliche, doch gründliche Auseinandersetzung mit der

[5] Vgl. En terre d'Islam, 1930, Heft 7, S. 278 ff.

Religion des Propheten. In der „Summa Contra Gentes", so führt der maronische Prälat aus, weiß St. Thomas die Irrtümer seiner Gegner mit ihren eigenen Waffen zu überwinden. Wie beispielsweise der hl. Paulus, der sich an die Hebräer wendet in Lehren, Beweisen und Ermahnungen, die der Gedankenwelt des A. T. erwachsen, so spricht auch der doctor communis zu den Mohamedanern in der ihnen wohlbekannten Sprache ihrer eigenen hochgeschätzten Philosophen. Und Msgr. Carame zögert nicht, die „Summa contra Gentes", diese große Begegnung des christlichen Geistes mit dem Islam, auch für heute noch aktuell zu finden. Entspricht dies nicht in der Tat dem Standpunkt Leo XIII.? Die Lehre des Aquinaten ist nach ihm ja wie eine stets moderne Waffe zur Bekämpfung und prinzipiellen Überwindung aller Irrtümer, die die Geschichte je gesehen hat und noch sehen wird (vgl. Enzyklika „Aeterni Patris" vom 4. August 1879).

Die unternommene Bearbeitung muß sich natürlich, damit sie überhaupt einem gewissen ernsteren Leserkreis zugänglich sei — nur ein solcher kommt in Frage —, in einer den Gegenwartsbedürfnissen entsprechenden Form darbieten. Es ist darum beabsichtigt, der Übersetzung der Summa einen reichhaltigen Kommentar beizugeben. Dabei sollen parallele und erläuternde Texte aus den klassischen arabischen Philosophen und deren etwaige Benutzung durch Thomas angeführt und aufgezeigt werden. Vor allem gedenkt Msgr. Carame, die Werke Avicennas heranzuziehen. Der Philosophie Avicennas hatte er ein längeres Spezialstudium gewidmet und dann im Jahre 1920 eine lateinische Übersetzung der Metaphysik dieses arabischen Philosophen veröffentlicht.

Mit Rücksicht auf die heutigen arabischen Leser, wird es sich sehr empfehlen, gerade den letztgenannten erläuternden und in etwa quellenkritischen Teil des Übersetzungswerkes zu pflegen. Ein christlicher Autor, der die großen arabischen Denker gekannt und es nicht verschmäht hat, ihre Geisteserzeugnisse zu verwerten und in sein eigenes System einzubauen, wird in der islamischen Welt wohl auf einige Sympathie rechnen dürfen. Diese Sympathie verspricht sich Carame auch deshalb, weil in früheren Jahren schon einige seiner arabisch geschriebenen Werke, besonders in Syrien und Ägypten, keine ungünstige Aufnahme fanden: so eine vergleichende Studie über katholisches Kirchenrecht und islamitisches Recht. Erwähnen wir noch, daß Carame nach dem Urteil der Kritik ein gewähltes Arabisch schreibt, das sich der Sprache des Koran nähern soll.

Die hier besprochene Arbeit des maromitischen Gelehrten will kein direktes Missionsmittel sein. Es gilt zunächst, sich ernste Aufmerk-

samkeit und ehrliche Würdigung zu verschaffen in den Kreisen der geistig offenen und regsamen Intelligenz, die allmählich bereit ist, auch auf religiösem Gebiete sich zu einem Gedankenaustausch herbeizulassen. Schon ist es in der Tat keine Seltenheit mehr, daß religiöse Besprechungen angenommen, ja gesucht werden. Beispiele und Belege liegen vor aus Syrien, Ägypten und besonders auch aus Tunis.

Eine Schwierigkeit soll nicht verschwiegen sein, und sie wird selbst für ehrliche Wahrheitssucher eine solche bleiben: Orient und Okzident sind zwei verschiedene Welten. Nur schwer vermag darum der Orientale und erst recht der Araber den e r n s t e n Geisteserzeugnissen des Abendlandes Geschmack abzugewinnen. Ein weiteres, worauf P. Sallam in einer privaten Notiz aufmerksam machte: die philosophische Kunstsprache und Ausdrucksform des arabischen Geistes ist sehr verschieden von der unsern und nur wenige aus jenen, die christliche Werke philosophischen Inhalts ins arabische übersetzt haben, trugen bisher diesem Unterschied genügend Rechnung. Daher auch nicht d i e Aufnahme und d e r Beifall, den ihr ehrliches Bemühen verdient hätte. Hoffen wir, daß Carame letztere Klippe vermeidet.

Die Übertragung der „Summa contra Gentes" stellt so einen neuen, wissenschaftlich jedenfalls sehr charakteristischen Versuch zu einer Annäherung der christlichen und arabischen Seele dar, sowie eine weitere, nicht unbedeutende Anstrengung auf dem dornigen Feld der Mohammedanermission. Bereits sind die Weißen Väter an Msgr. Carame mit der Bitte herangetreten, auch die 10 Kapitel des oben erwähnten Opusculum 3.: „De rationibus fidei contra Graecos, Armenos et Saracenos" in's Arabische zu übertragen. Es handelt sich um die Stücke, in denen vor allem die Haupteinwände der „Sarazenen" gegen die christliche Glaubenslehre besprochen und beantwortet werden. Diese Arbeit, die inzwischen beendet sein dürfte, ist für den praktischen Gebrauch der Missionare in den Mohammedanermissionen berechnet.

Die eben genannten Missionsunternehmen der mohammedanischen Gebildetenwelt gegenüber, verzeichnen wir hier um so lieber, als sie unter der geistigen Führung des hl. Thomas unternommen, eine Huldigung an den „englischen Lehrer", den „doctor communis" darstellen, die jeden katholischen Theologen mit Stolz und mit Befriedigung erfüllen kann. Sie bekunden in ihrer Weise, daß Thomas, wie vor 700 Jahren so auch heute noch lebt und lehrt, daß er im Wandel der Zeiten ewig jung geblieben ist.

DIE THEORIE VON DER „FAKULTATIVEN STERILITÄT" DER FRAU, IHRE BIOLOGISCHEN GRUNDLAGEN, MORALTHEOLOGISCHE BEURTEILUNG UND PRAKTISCHE VERWERTBARKEIT.

Von Rudolf Smets, Tiefenthal.

Nahezu fünfzig Jahre sind verflossen seit der Pastoralmediziner Capellmann[1] seine Schrift „Fakultative Sterilität" erscheinen liess. Er trat in ihr dem Flensburger Arzt Mensinga entgegen, der damals für sein conceptionshinderndes Occlusivpessar in weiten Kreisen der Bevölkerung warb, und wollte seinerseits ein sittlich erlaubtes Mittel zur Geburtenregelung zeigen. Capellmanns Schrift, die einen im Prinzip richtigen Gedanken vertritt, wurde auch später noch aufgelegt, verfiel aber dann der Vergessenheit, da man mit der von ihm vertretenen Theorie nur wenig befriedigende Resultate erzielt hatte. Mit Recht mahnten die Lehrbücher der Moraltheologie, die Capellmanns Theorie erwähnten, zur Vorsicht bei ihrer praktischen Anwendung. — Die Ehenot der heutigen Zeit, der Kampf gegen „Schutzmittel" und Abtreibung liessen in den Kreisen der Theologen und Mediziner das Interesse an der von Capellmann vertretenen Theorie wieder lebhafter werden. Seitdem Ruland in seinem Werke: „Grenzfragen der Naturwissenschaft und Theologie Bd. 1 Pastoralmedizin" die Aufmerksamkeit auf die Arbeiten des Grazer Professors Knaus[2] „Über den Zeitpunkt der Konzeptionsfähigkeit des Weibes" gelenkt hat, mehren sich in der theologischen Literatur die Abhandlungen über diesen Gegenstand. Es trifft sich günstig, daß auch in der medizinischen Literatur diese Frage immer mehr diskutiert wird, und mit Freuden kann festgestellt werden, daß hier sich eine große Zahl von Ärzten beteiligt, bei denen sich hervorragende Fachkenntnis mit einer hohen Auffassung von der Ethik des ärztlichen Berufes paart.

Während nun manche glauben, die Theorie von der fakultativen Sterilität sei geeignet „eine der größten Schwierigkeiten des Beichtstuhles und der Seelsorge überhaupt zu beheben", stehen andere umso abwartender und zurückhaltender da und warnen vor zu großem Optimismus, wobei sie nicht ohne Berechtigung auf die Enttäuschungen hinweisen, die mit Capellmanns Angaben erlebt wurden.

---

[1] Capellmann .Fakultative Sterilität. Neu herausgegeben von Niedermeyer. Gebr. Steffen. Limburg a. d. L. 1931.

[2] Knaus. „Über den Zeitpunkt der Konzeptionsfähigkeit des Weibes im Intermenstruum", Münch. med. Wschr. Nr. 28, 1929. Nr. 9. 1931. Allgemeine Deutsche Hebammenzeitung 1930. Heft 5.

Im Folgenden soll nun versucht werden in einer allgemein verständlichen Form die biologischen Grundlagen der Theorie darzulegen; es wird dann leicht sein zu beurteilen, wie das hier empfohlene Verfahren vom Standpunkt der Moraltheologie aus zu werten ist und welche Bedeutung ihm für Beichtstuhl und Seelsorge zukommt. Schon jetzt sei gesagt, daß die neuen Forschungsresultate uns recht wertvolle Hilfe bieten, daß sie aber noch lange nicht alle Schwierigkeiten des Beichtstuhles und der Seelsorge auf diesem Gebiete lösen.

Biologische Grundlagen. Es galt seither als feststehende Tatsache, daß die Frau in der ganzen Zeit zwischen zwei Menstruationen befruchtet werden könne, wenn auch die Wahrscheinlichkeit einer Befruchtung nicht an allen Tagen gleich groß sei. Alle Forscher, die sich mit der Frage der Konzeptionsfähigkeit befaßten, fanden, daß an bestimmten Tagen Empfängnis leichter eintrete, doch stimmen die Resultate der einzelnen Untersucher nicht überein, sondern erstrecken sich, wenn sie zusammengefaßt wurden, insgesamt auf die Zeit vom 4.—18. Tag des mensuellen Zyklus. Als Tag 1 ist dabei gerechnet der Tag, an dem bei der Frau die monatliche Blutung beginnt, der letzte Tag des Zyklus ist dann der der neuen Blutung unmittelbar vorhergehende Tag.

Wie entsteht nun die monatliche Blutung und welches ist ihre Bedeutung? Während sich beim Manne, mit der eintretenden Geschlechtsreife beginnend, der Same während der ganzen Dauer seiner Geschlechtstüchtigkeit immerfort neu bildet, bringt das Mädchen schon bei seiner Geburt alle Eier, die in seinem ganzen Leben bei ihm gebildet werden sollen, in seinen beiden Eierstöcken mit zur Welt. Die Zahl der Eier des neugeborenen Mädchen wird von Hansemann[3] auf 40 000—80 000 angegeben. Ein großer Teil derselben unterliegt einem Umwandlungsprozeß; im 17.—18. Lebensjahr findet man nur noch etwa 5 000—7 000 Eier vor. Die von der Neugeborenen mit zur Welt gebrachten Eier sind aber noch nicht vollständig entwickelt, nur ein kleinerTeil von ihnen, einige Hundert, kommt im späteren Leben zur Reife, und nur ein kleiner Prozentsatz dieser wird befruchtet.

Vom Beginn der Geschlechtsreife an bildet sich in jedem Monat in einem der beiden Eierstöcke ein Bläschen aus — Graafscher Follikel —, das etwa die Größe einer kleinen Kirsche oder einer Haselnuß erreicht, in dem ein Ei heranreift. Ist der Reifeprozeß beendet, so platzt der Follikel, und das freigewordene Ei tritt seinen Weg vom Eierstock durch

[3] Veit-Stöckels. Handbuch der Gynäkologie. Bd. I. 2. Schröder. Der mensuelle Genitalzyklus des Weibes. München 1928.

die Eileiter in die Gebärmutter an. Wird es während dieser Wanderung rechtzeitig befruchtet, so nistet es sich in der Gebärmutter ein, es entsteht eine Schwangerschaft. Wird das Ei aber nicht oder nicht rechtzeitig befruchtet, so geht es zu Grunde.

Im Zusammenhang mit dem soeben beschriebenen Vorgang im Eierstock steht ein anderer, der sich, abhängig von ihm, in der Gebärmutter abspielt. Ist aus dem oben genannten Graafschen Follikel das Ei freigeworden, so bildet sich der geplatzte Follikel um zum „Corpus luteum, gelben Körper", so genannt nach seiner Farbe. Dieser „gelbe Körper" scheidet Stoffe ab, die auf dem Wege über die Blutbahn in die Gebärmutter gelangen und dort bewirken, daß die Muskulatur der Gebärmutter, die immer in Bewegung ist, ruhig gestellt wird, sodaß die Einnistung eines etwa ankommenden befruchteten Eies leichter erfolgen kann. Gleichzeitig wirken die Stoffe des gelben Körpers auch auf die Schleimhaut, mit der die Gebärmutter innen ausgekleidet ist, und regen die in dieser befindlichen Drüsen zu erhöhter Tätigkeit an. Dadurch wird die Gebärmutterschleimhaut aufgelockert und schwammig verdickt, sodaß sie für die Einnistung und Ernährung eines Eis geeignet wird. Ist das zur Gebärmutter wandernde Ei befruchtet worden, so nistet es sich in der aufgelockerten Schleimhaut ein, und nun scheidet es seinerseits Stoffe ab, die auf dem Weg über die Blutbahn zum gelben Körper gehen und diesen noch einige Monate lang in Funktion halten. Nach der heute weit verbreiteten Ansicht der Mediziner muß die Einnistung des Eies innerhalb zehn Tagen nach dem Freiwerden aus dem Eierstock erfolgt sein. Ist das Ei nicht in dieser Zeit befruchtet worden, und hat es sich nicht auch in dieser Zeit in der Gebärmutter angesiedelt, so geht es zu Grunde, aber der gelbe Körper zerfällt in den letzten Tagen des Zyklus, die Schleimhaut der Gebärmutter wird abgestossen, und die hierdurch hervorgerufene Blutung zeigt an, daß ein Zyklus ergebnislos verlaufen ist. Sofort beginnt ein neuer. Der normale Zyklus dauert 28 Tage. Über Abweichungen und ihre Bedeutung für die fakultative Sterilität wird unten das Notwendige gesagt werden.

Will man nun beurteilen, an welchen Tagen des monatlichen Zyklus eine Befruchtung eintreten kann, so muß man wissen: erstens: an welchem Tage des Zyklus wird das reife Ei im Eierstock frei; zweitens wie lange bleibt das Ei lebensfähig; drittens: wie lange bleibt der männliche Same in den Organen des Weibes befruchtungsfähig. Alle seitherigen Untersuchungen litten daran, daß man nicht exakt bestimmen konnte, an welchem Tage der Eibläschensprung erfolgt. Abgesehen von einigen wenigen Beobachtungen, deren Zahl keinesfalls ge-

nügte um weitergehende Schlüsse aus ihnen zu ziehen, und deren Zuverlässigkeit auch bezweifelt wurde, war man auf Mutmaßungen angewiesen. Es ist das Verdienst des schon genannten Professors K n a u s von der Universitätsfrauenklinik in Graz ein Verfahren gefunden zu haben, das es ermöglicht, bei der einzelnen Frau experimentell den Tag der Eireifung festzustellen. Knaus findet, daß bei der regelmäßig alle 26 bis 30 Tage menstruierenden Frau der Eibläschensprung am 12.—16. Tag des mensuellen Zyklus stattfindet. Es sei besonders darauf hingewiesen, daß diese Angabe nur für Frauen gilt mit regelmäßigem monatlichen Zyklus, und daß der Zyklus nur in der Grenze von 26—30 Tagen bei der betreffenden Frau schwanken darf. Für anders menstruierende Frauen gelten die Angaben von Knaus nicht. Durch diese Untersuchungen von Knaus sind wir nun heute in der Lage über die Möglichkeit einer fakultativen Sterilität viel sicherer zu urteilen als dies zu Capellmanns Zeiten möglich war.

Wenn wir nun noch feststellen können, wie lange Ei und Same in den Organen der Frau befruchtungsfähig bleiben, können wir mit großer Sicherheit die Tage angeben, an denen eine Befruchtung der Frau allein möglich ist. Beobachtungen aus der allgemeinen Biologie, sowie solche am Menschen lassen uns mit guten Gründen annehmen, daß Ei und Same in den weiblichen Organen nur eine sehr kurze Lebensdauer besitzen. Diese wird für das unbefruchtete Ei auf nur 24 Stunden nach dem Verlassen des Eisbläschens, für den Samen auf höchstens 48 Stunden nach dem Eintreten in die weiblichen Organe angegeben. Damit lassen sich die Tage errechnen, an denen allein eine Befruchtung stattfinden kann. Spätestens am 16. Tage nach Beginn der monatlichen Blutung ist ein reifes Ei zur Verfügung. Es bleibt, wenn man Schwankungen in der Lebensdauer berücksichtigen will, am 16. und 17. Tage noch befruchtungsfähig; es ist aber am 18. Tage nicht mehr befruchtungsfähig. Also kann vom 18. Tage an bis zum Ende des laufenden Zyklus eine Befruchtung nicht mehr eintreten. Dazu kommt: das befruchtete Ei braucht bis zur Einnistung in die Gebärmutter 10 Tage Zeit. Erfolgt auch eine Befruchtung noch nach dem 18. Tage, so kann sie nicht zu einer Schwangerschaft führen, da das Ei zu spät kommt, um von der Gebärmutter aus auf den gelben Körper zu wirken. Dieser wird schon vor der Einnistung des Eies zerfallen, und dadurch wird die Menstruation in die Wege geleitet, so daß eine Einnistung des Eies, also Schwangerschaft, unmöglich gemacht wird. Auch diese Überlegung rechtfertigt die Behauptung, daß nach dem 18. Tage des Zyklus eine Schwangerschaft nicht mehr eintreten kann.

In ähnlicher Weise läßt sich bestimmen, an welchen Tagen zu Anfang des Zyklus eine Befruchtung möglich ist. Der Same bleibt 48 Stunden befruchtungsfähig. Frühestens am 12. Tage ist ein reifes Ei vorhanden. Also kann Same, der am 10. Tage in die weiblichen Organe gelangt, in der Regel nicht mehr am 12. Tage befruchtend wirken. Doch wird man auch hier Schwankungen in der Lebensdauer des Samens und dem Termin der Eireifung Rechnung tragen müssen und eine Befruchtung noch für möglich halten, wenn am 9. Tage ein Verkehr stattfindet. Als sicher darf man aber annehmen, daß ein Verkehr, der in der Zeit vom 1. bis einschl. 8. Tage des Zyklus stattfindet, keine Folgen haben kann. Es ergibt sich also aus den obigen Darlegungen die Regel von Knaus: bei Frauen mit regelmäßigem monatlichen Zyklus von 26—30 Tagen kann, bei gleichbleibenden Lebensbedingungen, eine Empfängnis nicht eintreten in der Zeit vom 1. bis einschl. 8. Tag und vom 18. bis letzten Tag des monatlichen Zyklus; die Zeit, innerhalb welcher eine Empfängnis möglich ist, beginnt mit dem 9. Tag und endigt mit einschl. dem 17. Tag des monatlichen Zyklus. Als Tag 1 gilt der Tag, an dem bei der Frau die Blutung beginnt.

Eine Kritik der Knausschen Theorie folgt weiter unten.

Moraltheologische Beurteilung. Wenn sich die Theorie von Knaus als richtig erweist, so ist durch sie ein Verfahren angegeben, durch das es möglich ist mit großer Sicherheit zu bestimmen, ob der eheliche Verkehr im einzelnen Falle fruchtbar sein soll oder nicht. Gerade wegen der Sicherheit, mit der sich eine Befruchtung ausschließen läßt, erhebt sich die Frage, ob ein Verkehr, der in der als steril bezeichneten Zeit stattfindet, als erlaubt anzusehen sei, oder ob er nicht dem Onanismus oder ähnlichen Praktiken zur Geburtenverhinderung gleichgestellt werden müsse.

Bei der Beantwortung dieser Frage ist zunächst klarzustellen, nach welchen Grundsätzen die Erlaubtheit des ehelichen Verkehrs zu beurteilen ist. Dem natürlichen und göttlichen Sittengesetz entspricht der eheliche Verkehr dann, wenn er so vollzogen wird, daß der Zweck der Ehe erreicht werden kann. Dieser Zweck ist ein doppelter: als finis primarius die generatio prolis, als finis secundarius die Betätigung der gegenseitigen Liebe, die erlaubte Regelung der sinnlichen Begierde, die gegenseitige Hilfe in der Bewahrung vor Sünde.

Dem finis primarius genügt der eheliche Verkehr schon dann, wenn er so vollzogen wird, daß er der Art des Vollzugs nach seinen Zweck

erfüllen kann; wenn also seitens der Eheleute nichts unternommen wird, um ihrerseits den Zweck des Verkehrs zu vereiteln. Ergeben sich, unabhängig vom Willen und der Handlungsweise der Eheleute, Umstände, die es ausschließen, daß der Verkehr Folgen haben kann, so bleibt der Verkehr trotzdem erlaubt, da ja nicht der handelnde Mensch, sondern von ihm unabhängige und oft nicht gekannte Umstände die Folgen des Verkehrs verhindern. Alle Moralisten sind heute darin einig, daß es genügt, dieser einen Forderung zu entsprechen[4]. Sie gestatten deswegen den Verkehr unter Umständen, die eine Schwangerschaft mit Sicherheit ausschließen, wie bei schon vorhandener Schwangerschaft, angeborener oder erworbener Sterilität, sei es, daß sie auf anatomischer oder auf physiologischer Grundlage beruht, bei Zeugungsunfähigkeit des Mannes, bei Unfähigkeit der Frau ein Kind bis zur Reife auszutragen. Daraus folgt als ganz sicher, daß auch in der als steril bezeichneten Zeit des monatlichen Zyklus der Verkehr erlaubter Weise ausgeübt wird. Sichergestellt wird diese Behauptung auch durch die Entscheidung der hl. Poenitentiarie, die am 16. Juni 1880 auf Anfrage entschied: An licitus sit usus matrimonii illis tantum diebus, quibus difficilior est conceptio? Conjuges praedicto modo utentes inquietandos non esse, posseque confessarium sententiam, de qua agitur, illis conjugibus, caute tamen, insinuare, quos alia ratione a detestabili onanismi crimine abducere frustra tentaverit[5].

Daß ein so vollzogener ehelicher Verkehr auch dem finis secundarius der Ehe entspricht, bedarf wohl keines Beweises.

Aber wie, wenn die Eheleute, in der Absicht, den Kindersegen zu verhüten, a u s s c h l i e ß l i c h in der als steril bezeichneten Zeit verkehren? Wird der an sich erlaubte Verkehr hier nicht unerlaubt durch die unrechte Absicht? Man wird hier unterscheiden müssen. Die Absicht, den Kindersegen zu verhüten, kann sehr wohl aus einem erlaubten Grunde entspringen und daher erlaubt sein, z. B. wenn die Rücksicht auf die Gesundheit oder das Leben der Frau eine neue Schwangerschaft verbietet, wenn vorauszusehen ist, daß zu erwartende Kinder krank oder erblich schwer belastet sein werden, wenn infolge von Armut, Arbeitslosigkeit, allzu schlechter Wohnung eine rechte Ernährung oder Erziehung der Kinder nicht möglich ist. In diesen Fällen wird man sich der erwähnten Entscheidung der Poenitentiarie erinnern dürfen.

Entspringt aber die Absicht, den Kindersegen zu verhüten, einem

[4] Grosam. Pastoraltheologische Einstellung zu den neuesten Forschungen über „fakultative Sterilität". Theologisch-praktische Quartalschrift Linz a. d. D. 1931. 2. Heft.

[5] Rauch. Das Gesetz Gottes in der Ehe. 1929. (Als Manuskript gedruckt).

unsittlichen Motiv, wie Weichlichkeit, Opferscheu, Furcht vor Zersplitterung des Vermögens, unbegründeter Angst vor den Beschwerden der Geburt und Erziehung, so ist sie tadelnswert. Doch wird, wenn die Eheleute kein unerlaubtes Mittel zur Geburtenverhinderung anwenden, hier nur ein läßliche Sünde vorliegen[6].

Praktische Verwertbarkeit. Wichtiger als alle theoretische Darlegung ist für den Seelsorger und Beichtvater die Antwort auf die Frage: wird die Theorie von der fakultativen Sterilität durch die praktische Erfahrung bestätigt? Wem kann mit dieser Theorie geholfen werden?

Die von Knaus aufgestellten Behauptungen weichen so sehr von dem ab, was seither als sicher galt, daß es zu verstehen ist, daß man zuerst mißtrauisch und abwartend den Angaben von Knaus gegenüberstand. Es muß zugegeben werden, daß auch heute noch nicht alle Widersprüche geklärt sind, die den seitherigen Ansichten gegenüber bestehen. Die Natur gibt uns hier soviel Rätsel auf, daß wir noch lange Zeit mit ihrer Lösung beschäftigt sein werden, vielleicht auch nie sie alle lösen. Aber der Widerspruch gegen Knaus ist lange nicht mehr so laut als er war, und auf der diesjährigen Gynäkologentagung fand Knaus lebhafte Anerkennung.

Die Praxis, und das ist für uns wichtig, spricht in großem Ausmaß für die Richtigkeit der Knausschen Ansichten. Knaus selber schreibt: „Sicher ist, daß die Zahl der Kohabitationen, welche in der sterilen Periode durchgeführt, ohne Schwangerschaft blieben, bereits in viele Tausende geht." Es liegen ihm zahlreiche Zuschriften von Ärzten vor, die in der Praxis mit seinen Angaben gute Erfolge erzielt haben. Verschiedene Mißerfolge, die bekannt geworden sind, erklären sich leicht aus einer falschen Anwendung der von Knaus gemachten Angaben.

Auf der anderen Seite dürfen wir aber nicht vergessen, daß eine hundertprozentige Sicherheit durch die Theorie von Knaus dem einzelnen Ehepaar nicht gegeben wird. Das Leben ist eben kein Vorgang, der mit der Präzision einer Maschine abläuft, es muß immer mit Unregelmäßigkeiten gerechnet werden. Treten aber Schwankungen im Tempo des monatlichen Zyklus auf, so gelten auch naturgemäß die Angaben von Knaus nicht mehr. Mit solchen Schwankungen muß gerechnet werden während der Zeit, in der die Mutter stillt, bei ungewohnter körperlicher

[6] Wenngleich die einzelne Handlung nur lässliche Sünde sein mag, so können wir doch der Ansicht nicht folgen, daß die vorsätzliche, auf lange Jahre oder gar die ganze Ehe sich erstreckende, dazu noch unbegründete, Einschränkung des Verkehrs auf die „sterile Zeit" keine schwere Schuld darstelle.

Anstrengung, ungenügender Ernährung, markantem Klimawechsel, chronischen Krankheiten, Störungen des seelischen Gleichgewichts, nicht zu vergessen bei der Umsiedelung vom Lande in die Stadt. Doch darf der Einfluß all der genannten Faktoren auch nicht überschätzt werden. Die größte Schwäche der Knausschen Theorie liegt darin, daß man zählen muß von der letzten Menstruation an; diese aber und die Reifung des neuen Eies stehen nicht in ursächlichem Zusammenhang. Die Menstruation gehört nicht zum kommenden, sondern zu dem bereits zu Grunde gegangenen Ei. Hier wird also immer eine gewisse Unsicherheit bleiben und nur ein Schluß auf Grund der Wahrscheinlichkeit möglich sein. Aber, so muß man fragen, wo ist denn überhaupt ein Verfahren zur Empfängnisverhütung, das eine absolute Sicherheit bietet? Keines der zahlreichen seitherigen Verfahren ist sicher, gleich ob wir die mechanischen oder die chemischen Verfahren betrachten. Die größte Sicherheit bietet noch der vom Manne anzuwendende Kondom, doch ist erwiesen, daß auch er nicht vor Enttäuschungen schützt. Allen diesen Verfahren ohne Ausnahme aber ist gemeinsam die Gefahr, die sie für die Gesundheit der Gatten in sich bergen, eine umfangreiche medizinische Literatur[7] bestätigt diese Behauptung; bei den chemischen Mitteln darf auch die Gefahr für das Kind, das vielleicht trotz des Mittels empfangen wird, nicht gering eingeschätzt werden. Manche Frau hat die Anwendung solcher empfängnisverhütender Mittel mit langer, schmerzlicher Krankheit büßen müssen, selbst Todesfälle sind nicht unbekannt, ebenso Erkrankungen des Mannes und der Frau durch Kondomgebrauch. Daß auch der Onanismus schwere Schädigungen der Gesundheit beider Gatten zur Folge haben kann, wird von den Ärzten immer und immer wieder beobachtet. Nie Natur ist immer noch klüger als der Mensch, und ein Verstoß gegen ihren Willen rächt sich.

Zu all dem kommt noch die verheerende Wirkung, die bei der Anwendung solcher Mittel im Seelenleben eintreten. Wieviele Ehen sind gerade auf diese Weise gescheitert, wieviele haben Ruhe und Frieden verloren!

Vergleichen wir das Verfahren der fakultativen Sterilität mit den anderen Verfahren zur Empfängnisverhütung, so werden wir sagen dürfen, daß das von Knaus empfohlene Verfahren, wenn es richtig angewandt wird, in der Sicherheit den bekannten Mitteln nicht nachsteht, — vielleicht allein dem Kondom, der auch keine absolute Sicherheit gibt, —

[7] Capellmann-Niedermeyer (vgl. 1) p. 67 ss. Ausführliche Literaturangabe.

daß es aber alle übertrifft nach der ethischen Seite und auch nach der hygienischen.

Wem kann mit diesem Verfahren geholfen werden? Wie wiederholt betont wurde, gilt die Knaus'sche Regel nur für Frauen mit einem regelmäßigen monatlichen Zyklus von 26—30 Tagen. Nach den Angaben Schröders[8] menstruieren vier Fünftel aller Frauen in diesem Zyklustempo; der Kreis derer, für die die Angaben von Knaus Wert haben, ist also recht groß. Hoffentlich gelingt es Knaus bald auch für die alle drei Wochen menstruierenden Frauen die entsprechenden Angaben zu machen; Untersuchungen in dieser Richtung sind im Gange.

Über die Bedeutung der Knaus'schen Forschungen für die Seelsorge schreibt Grosam[9] die schönen Wörte: „... möchte man vom Standpunkt der Seelsorge fast wünschen, daß Knaus mit seiner Formel der „fakultativen Sterilität" sich durchsetzte. Die Vielen und Allzuvielen, die heute in der Ehe und außer der Ehe ohne Bedenken, ohne Scheu vor dem ewigen Richter, unter Mißachtung der Lehren und Mahnungen der Kirche, durch onanistische Praktiken Nachkommenschaft fernhalten oder willkürlich beschränken, und falls ihre Vorsichten versagen, sogar vor dem Verbrechen am keimenden Leben nicht zurückschrecken, werden damit freilich nicht sittlich gehoben, daß man ihnen ein „vereinfachtes Verfahren" in Vorschlag bringt, das für gewöhnlich die gleiche Sicherheit verspricht — aber es bliebe doch viel leibliches Elend und seelische Erniedrigung aus, es würden Unsummen an Volksvermögen erspart, die für schändliche Industrieartikel und hinterher für Heilmittel verschleudert werden, es könnten die Greuel und furchtbaren Folgen der Fruchtabtreibung weniger werden. Und, was uns Seelsorgern am meisten auf der Seele brennt, Tausende und Abertausende von Schwachen und Schwankenden, die im Grunde der Seele von Gott und der Kirche nicht loskommen, aber die sittliche Kraft zur Treue gegen das Gesetz Gottes in der Ehe nicht aufbringen, könnten vor schwerster Seelennot und vor dem Bruche mit der Kirche bewahrt werden, wenn sie einen Weg fänden, sich bei einiger Beherrschung und Entsagung ohne Konflikt mit der Sittenordnung die „Kinderlast" erträglich zu machen. Die Forschungen von Knaus würden einen solchen Weg weisen — möchte es nur kein Irrweg sein!

Auf jeden Fall wird die Pastoraltheologie mit größter Aufmerksamkeit verfolgen müssen, wie sich Wissenschaft und Praxis zur neuen Theorie stellen werden."

---

[8] Siehe 3.
[9] Siehe 4.

Es sei hier noch kurz zusammengestellt, wie sich im Verlaufe von fünfzig Jahren die Ansichten, welche Tage des Zyklus einer Empfängnis weniger günstig seien, geändert haben.

Capellmann empfahl 1883 Abstinenz für die dem Beginn der Menstruation folgenden zwei vollen Wochen und für die der folgenden Menstruation vorausgehenden 3—4 Tage; er gab für den Verkehr frei, bei 28tägigem Zyklus, die Zeit vom 15.—24. Tag nach Beginn der Regel.

Noldin empfahl 1914 Enthaltsamkeit für die Zeit 3—4 Tage vor, und 15 Tage lang nach Beginn der Mentruation.

In der Auflage von 1923 gibt er an, gestützt auf Beobachtungen, die während des Krieges gemacht wurden, daß die Zahl der Konzeptionen steigt vom 1.—6. Tage nach Beginn der Blutungen, vom 6.—12. Tag gleichbleibt, vom 12.—22. Tage schnell abfällt, daß von da bis zum Schluß des Zyklus fast Sterilität bestehe.

In der Ausgabe von 1927 dehnt er die Zeit, die der Empfängnis günstig sei, aus auf den 1.—14. Tag, von da bis zum 22. Tag schneller Abfall, dann nahezu Sterilität.

Rauch gibt 1929 an, die günstigste Zeit für eine Empfängnis liege einige Tage vor und während zweier Wochen nach der Menstruation, die Zwischenzeit sei weniger günstig für eine Empfängnis, vom 14. Tag nach Beginn der Blutung an bis wenige Tage vor der folgenden, besonders die dritte Woche.

Alle Ansichten aufzuzählen würde viel zu weit führen. Vergleicht man die Angaben von Knaus mit denen der anderen Autoren, so findet man, daß Knaus in scharfem Gegensatz zu ihnen steht. Die von den anderen als steril bezeichneten Tage sind zu einem Teil nach den Angaben von Knaus gerade die der Empfängnis günstigsten. Vielleicht erklärt es sich auf diese Weise, warum man gerade früher so wenig günstige Erfahrungen gemacht hat mit einem Verfahren, das im Prinzip sicher richtig ist. Da auch die praktische Erfahrung in weitem Umfang die Angaben von Knaus bis jetzt bestätigt hat, und da Knaus seine Theorie auf Grund eingehender Studien und exakter Experimente aufgestellt hat, dürfen wir mit viel größerem Vertrauen als dies seither möglich war, erwarten, daß die Praxis immer mehr die Theorie bestätigen werde.

Der Seelsorger, der einem Ehepaar zur fakultativen Sterilität raten will, wird es aber nicht unterlassen, zu sagen, daß eine absolute Sicherheit auch bei diesem Verfahren nicht besteht. Wer aber die Knaus'sche Theorie richtig (d. h. mit richtiger Angabe der Zählung der Tage) darlegt und zeigt, um wieviel besser dieses Verfahren ist als alle anderen, die seither so oft angewandt wurden, wird viele Sünden und viel seelisches Leid verhindern können.

Anmerkung. Um die praktische Anwendung seiner Theorie zu erleichtern hat Prof. Knaus einen Kalender „Koncip" konstruiert, der in einfacher Weise die fertilen und sterilen Tage bestimmen hilft. Er ist zum Preis von RM. 1.50 erhältlich bei: Konzip-Hauptvertrieb, Stübing bei Graz.

Der Verlag Gebr. Steffen in Limburg a. d. L. hat in diesem Jahre die Schrift Capellmanns in neuer Bearbeitung erscheinen lassen. (Capellmann-

Niedermeyer, Fakultative Sterilität. Limburg a. d. L. 1931. Broschiert 3,50 RM. Der Herausgeber, der Frauenarzt Dr. Niedermeyer in Görlitz, hat vom alten Capellmannschen Text das erhalten, was auch heute noch von Bedeutung ist. Durch seine eigenen Ausführungen, die in den Capellmannschen Text eingearbeitet sind, hat er die Schrift auf den Stand der neuesten Forschung gebracht, wobei er die Unterstützung einer Reihe bedeutender Fachgelehrter gefunden hat. Der Text ist so abgefaßt, daß er jedem gebildeten Leser ohne weiteres verständlich ist, so daß das Buch in manchen Fällen ein guter Helfer sein kann. Das beigefügte Literaturverzeichnis ist sehr ausführlich und gestattet, bei Spezialfragen sich rasch die nötige Auskunft zu beschaffen. Nicht nur die in Frage kommende medizinische, auch die theologische Literatur ist genannt. Man merkt aus jeder Seite des Buches, daß der Verfasser über eine reiche Erfahrung in der eigenen Praxis als Frauenarzt verfügt, darüber hinaus aber auch die gesamte Literatur über diese schwierige Materie beherrscht. Er kennt die verschiedensten Ansichten, die sich zum Teil scharf widersprechen, wägt vorsichtig ab und ist in seinem Urteil sehr zurückhaltend. Die Schrift, die mit kirchlicher Druckerlaubnis erschienen ist, steht überall auf dem Standpunkt der katholischen Moral. Dem Seelsorger kann sie für die eigne Belehrung und für die Beratung anderer sehr empfohlen werden. Es wird nicht so leicht ein zweites Buch geben, das so zuverlässig über den behandelten Gegenstand unterrichtet.

Daß man über einige Einzelheiten anderer Ansicht sein kann als Niedermeyer, ist bei einem so komplizierten Gegenstand klar und tut dem Wert des Buches keinen Abbruch, sind doch hier noch vielfach die Dinge im Fluß. So ist Schröder wegen Frauen mit Polymenorrhoe anderer Ansicht als Niedermeyer, er hält sie für weniger fruchtbar, da das reife Ei kürzer lebt bei ihnen. In der Beurteilung der Arbeiten von Knaus ist der Verfasser vielleicht doch allzu zurückhaltend; hier wird die Zeit die Entscheidung treffen. Statt van de Velde, der dem Katholiken doch etwas suspekt ist, hätten sich andere, mindestens ebenso berufene Autoren finden lassen. — Das Werk lobt den Meister. Möge es Anerkennung und Verbreitung finden!

Es sei hier noch kurz zusammengestellt, wie sich im Verlaufe von fünfzig Jahren die Ansichten, welche Tage des Zyklus einer Empfängnis weniger günstig seien, geändert haben.

Capellmann empfahl 1883 Abstinenz für die dem Beginn der Menstruation folgenden zwei vollen Wochen und für die der folgenden Menstruation vorausgehenden 3—4 Tage; er gab für den Verkehr frei, bei 28tägigem Zyklus, die Zeit vom 15.—24. Tag nach Beginn der Regel.

Noldin empfahl 1914 Enthaltsamkeit für die Zeit 3—4 Tage vor, und 15 Tage lang nach Beginn der Mentruation.

In der Auflage von 1923 gibt er an, gestützt auf Beobachtungen, die während des Krieges gemacht wurden, daß die Zahl der Konzeptionen steigt vom 1.—6. Tage nach Beginn der Blutungen, vom 6.—12. Tag gleichbleibt, vom 12.—22. Tage schnell abfällt, daß von da bis zum Schluß des Zyklus fast Sterilität bestehe.

In der Ausgabe von 1927 dehnt er die Zeit, die der Empfängnis günstig sei, aus auf den 1.—14. Tag, von da bis zum 22. Tag schneller Abfall, dann nahezu Sterilität.

Rauch gibt 1929 an, die günstigste Zeit für eine Empfängnis liege einige Tage vor und während zweier Wochen nach der Menstruation, die Zwischenzeit sei weniger günstig für eine Empfängnis, vom 14. Tag nach Beginn der Blutung an bis wenige Tage vor der folgenden, besonders die dritte Woche.

Alle Ansichten aufzuzählen würde viel zu weit führen. Vergleicht man die Angaben von Knaus mit denen der anderen Autoren, so findet man, daß Knaus in scharfem Gegensatz zu ihnen steht. Die von den anderen als steril bezeichneten Tage sind zu einem Teil nach den Angaben von Knaus gerade die der Empfängnis günstigsten. Vielleicht erklärt es sich auf diese Weise, warum man gerade früher so wenig günstige Erfahrungen gemacht hat mit einem Verfahren, das im Prinzip sicher richtig ist. Da auch die praktische Erfahrung in weitem Umfang die Angaben von Knaus bis jetzt bestätigt hat, und da Knaus seine Theorie auf Grund eingehender Studien und exakter Experimente aufgestellt hat, dürfen wir mit viel größerem Vertrauen als dies seither möglich war, erwarten, daß die Praxis immer mehr die Theorie bestätigen werde.

Der Seelsorger, der einem Ehepaar zur fakultativen Sterilität raten will, wird es aber nicht unterlassen, zu sagen, daß eine absolute Sicherheit auch bei diesem Verfahren nicht besteht. Wer aber die Knaus'sche Theorie richtig (d. h. mit richtiger Angabe der Zählung der Tage) darlegt und zeigt, um wieviel besser dieses Verfahren ist als alle anderen, die seither so oft angewandt wurden, wird viele Sünden und viel seelisches Leid verhindern können.

Anmerkung. Um die praktische Anwendung seiner Theorie zu erleichtern hat Prof. Knaus einen Kalender „Koncip" konstruiert, der in einfacher Weise die fertilen und sterilen Tage bestimmen hilft. Er ist zum Preis von RM. 1.50 erhältlich bei: Konzip-Hauptvertrieb, Stübing bei Graz.

Der Verlag Gebr. Steffen in Limburg a. d. L. hat in diesem Jahre die Schrift Capellmanns in neuer Bearbeitung erscheinen lassen. (Capellmann-

Niedermeyer, Fakultative Sterilität. Limburg a. d. L. 1931. Broschiert 3,50 RM. Der Herausgeber, der Frauenarzt Dr. Niedermeyer in Görlitz, hat vom alten Capellmannschen Text das erhalten, was auch heute noch von Bedeutung ist. Durch seine eigenen Ausführungen, die in den Capellmannschen Text eingearbeitet sind, hat er die Schrift auf den Stand der neuesten Forschung gebracht, wobei er die Unterstützung einer Reihe bedeutender Fachgelehrter gefunden hat. Der Text ist so abgefaßt, daß er jedem gebildeten Leser ohne weiteres verständlich ist, so daß das Buch in manchen Fällen ein guter Helfer sein kann. Das beigefügte Literaturverzeichnis ist sehr ausführlich und gestattet, bei Spezialfragen sich rasch die nötige Auskunft zu beschaffen. Nicht nur die in Frage kommende medizinische, auch die theologische Literatur ist genannt. Man merkt aus jeder Seite des Buches, daß der Verfasser über eine reiche Erfahrung in der eigenen Praxis als Frauenarzt verfügt, darüber hinaus aber auch die gesamte Literatur über diese schwierige Materie beherrscht. Er kennt die verschiedensten Ansichten, die sich zum Teil scharf widersprechen, wägt vorsichtig ab und ist in seinem Urteil sehr zurückhaltend. Die Schrift, die mit kirchlicher Druckerlaubnis erschienen ist, steht überall auf dem Standpunkt der katholischen Moral. Dem Seelsorger kann sie für die eigne Belehrung und für die Beratung anderer sehr empfohlen werden. Es wird nicht so leicht ein zweites Buch geben, das so zuverlässig über den behandelten Gegenstand unterrichtet.

Daß man über einige Einzelheiten anderer Ansicht sein kann als Niedermeyer, ist bei einem so komplizierten Gegenstand klar und tut dem Wert des Buches keinen Abbruch, sind doch hier noch vielfach die Dinge im Fluß. So ist Schröder wegen Frauen mit Polymenorrhoe anderer Ansicht als Niedermeyer, er hält sie für weniger fruchtbar, da das reife Ei kürzer lebt bei ihnen. In der Beurteilung der Arbeiten von Knaus ist der Verfasser vielleicht doch allzu zurückhaltend; hier wird die Zeit die Entscheidung treffen. Statt van de Velde, der dem Katholiken doch etwas suspekt ist, hätten sich andere, mindestens ebenso berufene Autoren finden lassen. — Das Werk lobt den Meister. Möge es Anerkennung und Verbreitung finden!

MITTEILUNGEN

„QUID MIHI ET TIBI EST, MULIER?"

Von P. Dr. Konstantin Rösch, O. Cap.

Auf der Hochzeit zu Kana gebraucht der Herr eine Redewendung, die von den verschiedenen Erklärern verschieden ausgelegt wird. Meyenberg[1] führt zwölf Erklärungsversuche katholischerseits an. Es sei mir gestattet, nochmals auf die soviel umstrittene Stelle zurückzukommen. Ich folge hierin der Darlegung von E. Power S. J.[2]

1. Die Anrede „Frau" hat nichts Verächtliches und Verletzendes. So spricht Augustus zu Kleopatra: „Sei getrost, Frau, und habe guten Mut[3]!" Warum aber redet Jesus in seinem öffentlichen Leben Maria nicht als Mutter, sondern als Frau an? Der Grund dürfte ein erziehlicher sein. In seiner Predigt und besonders im Jüngerunterricht spielt eine große Rolle die Lehre, alles zu verlassen und ihm nachzufolgen. „Wenn jemand zu mir kommt, aber Vater und Mutter und Frau und Kind und Bruder und Schwester, ja auch sich selbst nicht haßt, so kann er nicht mein Jünger sein[4]." „Ich bin gekommen, den Sohn zu entzweien mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter, die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter[5]." Das sind hart klingende Worte. Darum wollte der göttliche Lehrmeister seinen Jüngern das erste und erhabenste Beispiel geben und verzichtete nicht nur auf den Verkehr mit seiner hl. Mutter, sondern auch auf den Namen. Dem Prediger des Gottesreiches sind die geistig Verwandten Mutter, Bruder und Schwester[6].

2. Größere Schwierigkeit bereiten die Worte: „quid mihi et tibi?" Diese semitische Redensart[7] dient entweder zur Abweisung einer Bitte oder Aufforderung[8] oder zur Verwahrung gegen eine feindliche Maßregel[9]. Von lezterer Bedeutung kann hier keine Rede sein. Ist aber die erstere Bedeutung richtig, und hat der Herr die Bitte seiner Mutter abgelehnt? In Wirklichkeit hat er ihren Willen bereitwillig erfüllt. Auch Maria hat in der Antwort Christi keine Ablehnung erblickt. Denn sie gibt den Dienern sogleich die Weisung: „Tut, was er euch sagt." Der Zusammenhang spricht dafür, daß der Ausdruck hier im freundlichen Sinne gebraucht wird: „Was willst du von mir?" Durch den sanften und wohlwollenden Ton, in dem die Worte dem Munde Jesu entströmten, mußte Maria sich überzeugen, daß Jesus ihrer Bitte willfahren wolle.

[1] Homiletische u. katechetische Studien. Ergänzungswerk I. Luzern 1908, 553 f.
[2] Verbum Domini, Roma 1922, 129—135.
[3] Tillmann, Johannesevangelium. Bonn 1931, 80.
[4] Lk 14, 26.
[5] Mt 10, 35.
[6] Mt 12, 48—50.
[7] Die lateinischen Klassiker haben die Formel „quid mihi tecum est?"
[8] 2 Sam 16, 10; 19, 22. 4 Kön 3, 13.
[9] 5 Richt 11, 12. 3 Kön 17, 18. 2 Chron 35, 21. Mk 1, 24; 5, 7. Lk 4, 34; 8, 28. Vgl. Preuschen-Bauer, Wörterbuch.

Freilich findet sich diese Deutung in der Hl. Schrift nicht, wohl aber in der verwandten arabischen und syrischen Literatur. Power führt ein Beispiel an[10]. Ein heiligmäßiger syrischer Mönch fand eines Tages vor seiner Zelle eine weinende Frau mit ihrem toten Sohn. Er redete sie an: „Quid mihi et tibi, mulier? Quid est in manibus meis, quo adiuvem te?" Dann trug er den Sohn in seine Zelle und betete lang und inständig. Zuletzt gab er ihn seiner Mutter lebend zurück. Hier haben wir keine Abweisung der Bitte, sondern nur ein gewisses Widerstreben des Mönches, das von seiner Demut herrührt. Der Sinn ist also: Frau, was willst du von mir, der ich nur ein schwacher Mensch bin? Christus sagt zu seiner hl. Mutter: „Frau, was willst du von mir, da die Zeit der Wunderwirksamkeit noch nicht angebrochen ist?"

3. „Meine Stunde ist noch nicht gekommen." Diese Stunde kann auf Grund von Vers 11 nur der vom himmlischen Vater zur Offenbarung der messianischen Herrlichkeit bestimmte Zeitpunkt sein[11]. Ist es aber nicht befremdend, daß Jesus zuerst feierlich erklärt, seine Stunde sei noch nicht da, die dann wenige Minuten später tatsächlich doch da ist? Manche lösen die Schwierigkeit, indem sie den Satz als Frage fassen: „Ist denn meine Stunde noch nicht gekommen?" Dann würde Jesus die Bitte Marias ablehnen und ihr bedeuten, es bedürfe ihrer Bitte gar nicht, da ja Tag und Stunde seiner Wundertätigkeit angebrochen sei. Zudem wird diese Redeweise, die bei Joh öfters vorkommt, nie als Frage gebraucht[12]. Auch würde in diesem Fall im griechischen Text die Frage durch eine Partikel (αρα u. dgl.) hervorgehoben werden.

Der Satz ist als Aussage zu fassen. Christus erklärt, die vom Vater bestimmte Zeit zum Wunderwirken sei noch nicht gekommen. Diese sollte erst mit dem Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu anbrechen. Jedoch war diese Zeitbestimmung keine absolute, sondern nur eine bedingte, und so konnte die Zeit aus einem wichtigen Grunde, nämlich um der Fürsprache Mariens willen, vorausgenommen und das Wunder schon vor der bestimmten Zeit gewirkt werden. Und so geschah es auch. Ein solches Ausnahmewunder begegnet uns auch bei Mt 15, 22—28. Als die kananäische Frau für ihre Tochter um Hilfe flehte, wies Christus auf die nach Gottes Willen ihm gesetzte Schranke hin und erklärte: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt." Christi Mission sollte nach des Vaters Willen nur den Juden gelten, erst durch die Apostel sollte später die Weltmission beginnen. Jedoch war diese Einschränkung nur eine bedingte und konnte aus einem wichtigen Grunde, nämlich wegen des heroischen Glaubens der Frau, abgeändert und die wunderbare Hilfe gewährt werden. Wie hier die Kananäerin durch ihr demütig gläubiges Flehen es dahin brachte, daß der Herr eine Ausnahme mit ihr machte und so die ihm gesteckten räumlichen Grenzen seines Wirkens überschritt, so überschritt er auf der Hochzeit zu Kana die zeitlichen Grenzen seines Wirkens, indem er dem Wunsche seiner hl. Mutter willfahrte.

[10] A. a. O. 132 f.
[11] Tillmann 80.
[12] Vgl. Jo 7, 6. 8. 20; 8, 20.

Indes ist die Handlungsweise der kananäischen Frau und der Gottesmutter verschieden. Die Kananäerin beschreitet den Weg des Bittens und erlangt erst nach dreimaliger Abweisung Erhörung. Die Gottesmutter dagegen macht nur einen Vorschlag: „Sie haben keinen Wein mehr." Sie ist des Erfolges so sicher, daß sie den Dienern sogleich die Weisung gibt: „Tut, was er euch sagt.' Und Christus trägt kein Bedenken, seiner Mutter entgegenzukommen und das Wunder sogleich zu wirken. Wie groß erscheint da die Autorität der Mutter! Die Ehrfurcht vor ihr drängt den Sohn Gottes, das Wunder schon vor der Zeit zu wirken. Wie groß aber auch der Glaube der Gottesmutter an die Liebe und Güte ihres Sohnes! Keinen Augenblick zweifelt sie, daß er ihren Willen tun werde.

TEILNAHME DER NEBENAMTLICH BESCHAEFTIGTEN LEHRER UND GEISTLICHEN AN DEN KONFERENZEN DER HOEHEREN SCHULEN

Die „Mitteilungen des Provinzialschulkollegiums Koblenz" (1. Jahrgang Nr. 2 vom 15. 1. 1931) enthalten unter Nr. 18 folgende Ausführungen:

Über das Recht und die Pflicht der nebenamtlich an den höheren Schulen beschäftigten Lehrer und Geistlichen zur Teilnahme an den Konferenzen und über ihr Stimmrecht herrscht noch bei vielen Schulen Unklarheit. Eine Rundfrage, die das Provinzialschulkollegium im Jahre 1924 gehalten hat, ergab, daß den nebenamtlich beschäftigten Lehrkräften

a) ein uneingeschränktes Stimmrecht in allen Konferenzen 19%,

b) ein Stimmrecht in besonderen Fällen 60% der höheren Schulen gewähren. Sie üben das Stimmrecht teils in allen Fragen aus, welche die von ihnen unterrichteten Schüler betreffen, teils nur in Gesamtkonferenzen, Klassenkonferenzen oder Fachkonferenzen oder nur bei schweren Disziplinarfällen.

c) 21% der Schulen gewähren überhaupt kein Stimmrecht.

Dieses verschiedenartige Verfahren ist um so mehr verwunderlich, als weder Abschnitt A Ziffer 5 bzw. Ziffer 5 der Dienstanweisungen für die Direktoren und Lehrer an den höheren Lehranstalten von 1910 bzw. 1912 noch die Konferenzordnung von 1922 über diese Frage Zweifel zulassen. Die Konferenzordnung spricht nur von „Lehrern" und verpflichtet und berechtigt sie zur Teilnahme an den verschiedenen Konferenzen nicht etwa nach dem Grade ihrer Verbundenheit mit der Schule, sondern lediglich nach dem dienstlichen Interesse, das sie an dem Beratungsgegenstand haben.

Stimmberechtigt sind

a) in den Gesamtkonferenzen „alle Lehrer" mit selbständigem Unterricht,

b) in den Klassenkonferenzen „alle Lehrer, die zur Zeit in der Klasse unterrichten",

c) in den Fachkonferenzen „alle Lehrer, die in dem Fach unterrichten oder die Lehrbefähigung dafür besitzen".

Nur für die Lehrer im Vorbereitungsdienst ist eine Sonderregelung getroffen.

Zu den „Lehrern" der Schule gehören auch die nebenamtlich an den höheren Schulen beschäftigten Lehrer und Geistlichen. Die Konferenzordnung stellt sie den hauptamtlichen Lehrkräften völlig gleich, selbstverständlich auch hinsichtlich der Verpflichtung zur Amtsverschwiegenheit.

Mit diesen Darlegungen soll nur die gegenwärtige Rechtslage festgestellt werden; der Erörterung der Frage, ob dieser Rechtszustand auch dem allgemeinen Rechtsempfinden entspricht oder ob etwa de lege ferenda eine schärfere Abgrenzung der Rechte der im Nebenamt tätigen Lehrkräfte erforderlich erscheint, soll damit nicht vorgegriffen werden.

25 JÄHR. JUBILÄUM DER ECKERSCHEN SCHULBIBEL

Von Prof. Dr. Weiler, Trier.

Wenn ein Schulbuch 25 Jahre im Dienste der Schule steht, wenn es in diesem Zeitraum sich steigende Anerkennung erworben und eine ständig wachsende Verbreitung gefunden hat und noch findet, so ist ein kurzes Wort des Gedenkens wohl angebracht.

Ostern 1906 erschien die erste Ausgabe der Eckerschen Schulbibel. — Gestützt auf umfangreiche Vorarbeiten (Lektionar und Evangeliar, dreibändige Hausbibel) und eine mehr als 20jährige unterrichtliche Erfahrung in Erteilung des Bibelunterrichts, hatte Professor Ecker eine Katholische Schulbibel geschaffen, die von der Fachkritik als erheblicher Fortschritt gegenüber früheren Versuchen auf diesem Gebiete anerkannt wurde.

Der günstigen Aufnahme entsprach die Verbreitung.

Die Ausgabe vom Jahre 1906 (jetzt: Größere Ausgabe) wurde besonders in Lehrerbildungsanstalten, vornehmlich im Elsaß und in Lothringen, sowie in vielen höheren Schulen in Rheinland, Westfalen, Bayern und in Luxemburg in Gebrauch genommen. Da sie für Volksschulen als zu stoffreich erschien, wurde sie gekürzt, und so entstand aus ihr 1908 die Volksschulbibel (jetzt: Mittlere Ausgabe).

Die Ausgabe vom Jahre 1908 (Mittlere Ausgabe) wurde zunächst in der Diözese Trier und in 5 von 8 bayerischen Diözesen eingeführt. Die praktische Erprobung festigte den guten Ruf und das Ansehen der Eckerschen Schulbibel von Jahr zu Jahr.

Als 1915 eine Eingabe an die Fuldaer Bischofskonferenz die Einführung der Eckerschen Schulbibel als Einheitsschulbibel anregte, faßten die Bischöfe der Niederrheinischen Kirchenprovinz (Köln, Münster, Paderborn, Trier) und die Bischöfe von Osnabrück und Hildesheim 1916 den Beschluß, die nach bestimmten Richtlinien, unter Mitwirkung ihrer Diözesen, zu überarbeitende Eckersche Schulbibel als Einheitsschulbibel einzuführen.

Die Überarbeitung erfolgte in den Jahren 1917/1919.

Nunmehr wurde diese revidierte Volksschulbibel als Einheitsschulbibel in folgenden Diözesen eingeführt: 1919 in Trier, 1920 Köln, 1921 Münster, Paderborn, Osnabrück und Hildesheim, 1922 Danzig und Schneidemühl, 1923 Fulda und in allen deutschsprachigen Schulen der Tschechoslowakei, 1927 Meißen.

Eine zweite Überarbeitung erfolgte in den Jahren 1927/1928. Auf Wunsch der angeschlossenen Diözesen wurden nur geringfügige Änderungen an der

Textgestaltung vorgenommen; das Bildwerk wurde durch Einfügung mehrerer farbiger Bildtafeln und durch einen besonderen Anhang landschaftlicher Bilder in Autotypiedruck bereichert.

Das Jahr 1929 brachte die Einführung der Eckerschen Schulbibel in den Diözesen Limburg und Luxemburg. 1930 erfolgte die Einführung in den preußischen Anteilen der Erzdiözesen Prag und Olmütz sowie in der gesamten Schweiz, und zwar für alle vier Sprachgebiete.

Heute benutzen bereits über 10½ Millionen von den insgesamt 21 Millionen reichsdeutschen Katholiken die Eckersche Schulbibel.

Auch im Auslande hat die Eckersche Sculbibel starke Beachtung und viele Freunde gewonnen. Davon zeugt die große Zahl fremdsprachiger Ausgaben. Drei französische Ausgaben sind in der Schweiz, in Belgien und Frankreich eingeführt, zwei englische in Großbritannien, Schottland, Irland, Canada, Nordamerika, Philippinen, Neu-Guinea, Südafrika, zwei italienische Ausgaben in Italien und in der Schweiz, drei flämische Ausgaben in Flämisch-Belgien, drei holländische Ausgaben in Holland, zwei spanische Ausgaben in Spanien, Argentinien, Chile usw., eine portugiesische Ausgabe in Brasilien, eine polnische Ausgabe in Danzig und Polen und zwei Ausgaben in afrikanischen Eingeborenen-Sprachen in den afrikanischen Missionsgebieten.

P. M. MESCHLER S. J. — ZU SEINEM HUNDERTSTEN GEBURTSTAG.

Von N. Scheid, S. J. Bonifatiushaus b. Emmerich.

Dieses bescheidene Gedenkblatt will nicht der herrschenden Mode glanzvoller Erinnerungsfeiern den billigen Zoll zahlen, nein, nur wahre, liebende Dankbarkeit zu meinem unvergeßlichen Novizenmeister aus dem Jahre 1874 gab die Anregung dazu.

Schon sind es beinahe 20 Jahre her, seit der bei seinen Lebzeiten so berühmte und hochgefeierte „aszetische Schriftsteller" von uns geschieden ist, und fast will es scheinen, als ob sich auch leider an ihm das Wahrwort bestätige: aus den Augen, aus dem Sinn. Wenn der böse Spruch tatsächlich auch bei P. Meschler Anwendung fände, so müßte diese Beobachtung aufs tiefste bedauert werden. Übersetzungen fast all seiner Schriften, ins Spanische und Englische insbesondere, finden sich ziemlich zahlreich gebucht, aber Neuauflagen werden gegenwärtig nur spärlich erwähnt. Und doch gelten die alten Werturteile, von kundigen Zeitgenossen über P. Meschlers gesamte Schriftstellertätigkeit gefällt, auch heute noch wie ehedem, sie finden sich, in übersichtlicher Zusammenstellung geordnet, in dem „Lebensbild" des Verfassers der Hauptsache nach angeführt. Und selbst diese kleine Schrift aus dem Jahre 1925 wartet mit Sehnsucht auf eine Neuauflage, die natürlich erst erscheinen kann, wenn der erste Druck ganz vergriffen ist. Schon der Abschnitt über „den aszetischen Schriftsteller" verdiente eine weitere Verbreitung zum besseren Verständnis der Tätigkeit „des großen Gottesstreiters", wie P. K. Kempf seine bekannte Sammlung „Jesuiten" genannt hat. Es möge gestattet sein, hier nur einen oder den anderen Satz aus den glanzvollen Beurteilungen der Meschlerschen Schriften kurz zur Probe anzuführen. So schreibt ein Laie (Lit. Beilage zur Augsburger Postzeitung Nr. 59, 1912) über das „Leben Jesu": „Es ist ein eigenartiges Bild, das uns P. Meschler von der Person und dem Charakter des Gottmenschen entwirft, — packend, hinreißend, von überwältigender Schönheit und Hoheit. Ich kenne kein Werk, das Meschlers Buch übertrifft an edler Begeisterung und idealem Schwung,

an Lieblichkeit und Glanz der Darstellung, das alle Saiten des menschlichen Innern so zu rühren versteht." Noch tiefer und umfassender stellt ein besonderer Kenner (P. v. Chastonay S. J.) die Schilderung des ‚Lebens Jesu' dar. „Den hervorstechendsten Zug der Art Meschlers bildet zweifellos die Zentralstellung, die er der hochheiligen Person Christi im Organismus des aszetischen Lebens einräumt. Was er von der Absicht sagt, die ihn bei Abfassung des ‚Lebens Jesu' leitete, gilt von seiner Gesamtauffassung und Darstellung der Aszese. Die Person und das Charakterbild Jesu läßt er wirkungsvoll hervortreten, stellt er in den Brennpunkt des übernatürlichen Geisteslebens. Es gibt einen Weg zu Jesus durch die Tugend, und es gibt einen Weg zur Tugend durch Jesus, und dieser ist unstreitig erhabener, süßer, kürzer und sicherer. Diesen Höhenweg hat Meschler eingeschlagen. Er rückte die hoheitsvolle, gnadenmächtige Person dessen, der uns der Weg, die Wahrheit und das Leben sein soll, in die Mittellinie der christlichen Aszese. Christusglaube, Heilandsliebe, Jesunachfolge sind ihm die Angelpunkte des geistlichen Lebens. So gewinnt die Aszese Farbe und Gestalt, Licht und Leben, Fleisch und Seele." — Und wo hat P. Meschler seine Aszese geschöpft? „Sein Geist hat sich an der Schule der Ignatianischen Exerzitien gebildet; das ist die Aszese der Kirche und des Christentums, mit ihren objektiven Normen und ewigen Grundsätzen . . ." Der sinnige Beurteiler schließt seine Ausführungen mit einer feinen Anspielung auf die bekannte Erzählung, wie der hl. Thomas von Aquin sich seinen Lohn erbittet, ‚weil er so trefflich über den Heiland geschrieben habe'. Die geistvolle Anlehnung klingt dann wie eine selige Verklärung aus: „Tief und warm hat Meschler über Christus geschrieben. Grenzenlos hat er Christus geliebt und verehrt. Unermüdlich hat er im langen Leben, das ihm beschieden war, für Christi Reich gewirkt und geopfert. Nun schaut er — so hoffen wir — ins Antlitz desjenigen, von dem er schon hienieden gestand: ‚Ihn nur zu denken, von ihm zu sprechen, auch nur einen Strahl seiner Wahrheit, Schönheit und Güte zu erfassen, das ist Frührot der Seligkeit und Lichtglanz des ewigen Lebens'."

Die anderen Werke des fruchtbaren Schriftstellers sollen nur kurz angeführt werden. Dem Heiland zunächst steht die heilige Jungfrau. Zu seinem letzten Buche — ‚Unsere Liebe Frau, ihr tugendliches Leben und seliges Sterben' —, von dem der Verfasser den Druck nicht mehr gesehen hat, leitet das Vorwort ein: „Ein Greis, der auf mehr als achtzig Lebensjahre zurückschaut, versucht es, das Lied Unserer Lieben Frau anzustimmen. Zitternde Hände und bebende Lippen, was vermögen die? Aber es kommt aus frischem Herzen, aus dem Bewußtsein des hohen Glückes und der hohen Ehre, unter der Fahne Mariä gestanden zu haben. Manches hat der alte Mann gesehen und erlebt. Das hat er gelernt, daß es in der Welt nach Gott nichts Größeres und Schöneres gibt als Maria, keine höhere Ehre, als ihr Dienstmann zu sein und zu heißen." Von dem Leben der heiligen Jungfrau läßt sich der glorreiche hl. Josef nicht trennen, und so versteht sich das ‚Josefsbuch' von selbst. Die andern Heiligen galten dem P. Meschler nur als Ausstrahlungen der göttlichen Sonne, und so hat er sie dargestellt, zusammengefaßt in dem Doppelband ‚Aus dem katholischen Kirchenjahr', auch einzeln mit besonderem Grund, wie z. B. den Hauptpatron der christlichen Jugend, den hl. Aloisius. Über allen aber schwebt die hehre Lichtgestalt des Heiligen Geistes, die liebliche Taube. ‚Die Gabe des heiligen Pfingstfestes' wird von einem Bewunderer als das beste nud tiefste Werk bezeichnet, das aus Meschlers Feder geflossen ist. — Ein mehr wissenschaftlich-aszetisches Büchlein ‚Drei Grundlehren des geistlichen Lebens', man könnte auch sagen das ‚ABC' des geistlichen Lebens, oder wie P. Meschler selbst es genannt hat — ‚Die Aszese in der Westentasche' muß noch erwähnt werden. Von den weiteren größeren Werken — die verschiedenen Aufsätze in den ‚Stimmen aus Maria Laach' lassen sich nicht kurz zusammenfassen — dienen die drei letzten mehr zu Nutz und Frommen der Ordensmitbrüder: ‚Die Gesellschaft Jesu' und zwei Bücher über das ‚Exerzitien-

Büchlein des hl. Ignatius' Diese letzten Schriftchen hat P. W. Sierp S. J. nach dem Tode des Verfassers herausgegeben.

Es erübrigt, noch ein Wort über die Sprache des aszetischen Schriftstellers zu sagen. Der echte Schweizer war mit einer besonders empfehlenden Stilart als Geschenk seiner Heimat bedacht, hat aber das ererbte Gut auch fleißig gepflegt und ausgenützt. Seine leichte und durchsichtige Sprache ging zu Herzen, weil sie vom Herzen kam und erhob sich deshalb nicht selten zu dichterischer Hoheit und Schönheit, immer wie ein feines Gewand den Inhalt der Gedanken umgebend. „Was nur durch seine Hände ging, ward anschaulich, greifbar und lebendig", urteilt ein guter Kenner seiner Veröffentlichungen.

In dem stattlichen Werk ‚Liber saecularis historiae S. J. ab anno 1814 ad annum 1914' wird unter den Scriptores doctique viri auch P. Meschler erwähnt (S. 439 ff.): „Das ausgezeichnetste Lob in der aszetischen Literatur verdient P. Meschler. Denn er hat sich durch die Gediegenheit der Lehre, durch seine reizende Darstellung und durch eine gewisse angeborene Kunst, nach Inhalt und Form die Herzen zu gewinnen, in der weiten Welt einen gefeierten Namen erworben. Dafür seien nur die Werke erwähnt: ‚Leben unseres Herrn Jesu Christi', ‚Die Gabe des Pfingstfestes', ‚Betrachtungen der Exerzitien', ‚Exerzitienbüchlein', ‚Leben des hl. Aloisius von Gonzaga'. Für diese und viele andere nützliche Werke gebührt es ihm, den hervorragendsten aszetischen Schriftstellern aller Zeiten beigezählt zu werden, und er wird immer in dem Andenken seiner Leser weiterleben."

Anfrage. An H. H. Kaplan T. in M. Sie fragen nach Literatur für den katholischen Religionsunterricht in der Hilfsschule. — Wir müssen gestehen, daß die einschlägige Literatur noch recht spärlich ist. Wir empfehlen Ihnen 1. Katholisches Religionsbüchlein für Hilfsschulen. Herausgegeben auf Anregung der Fuldaer Bischofskonferenz. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1929. Preis 2,35 RM. 2. Des Kindes Opferfeier von Hilfsschullehrerin Therese Wolf in Dortmund. Verlag Herder, Freiburg 1930. Preis 1 RM. 3. Jesus, unser Lehrer und Vorbild. Verlag J. P. Bachem, Köln. Preis 1,60 RM. Sehr leicht verwendbar in der Hilfsschule ist die Heiligenlegende „An ewigen Brünnlein" von Huberta Schmetz, Ursuline. Verlag Paulinus-Druckerei, Trier 1928. Preis 3,30 RM. Wertvolle Zeitschriftenaufsätze über den RU. in der Hilfsschule finden Sie verzeichnet im „Comes catecheticus", Verlag Kösel & Pustet, München 1927, unter den Stichwörtern „Heilpädagogik" und „Schwachsinnigen-RU".

Darf ich über den Rahmen Ihrer Anfrage hinaus Sie noch aufmerksam machen auf zwei Publikationen, die Ihrer Tätigkeit an der Hilfsschule sehr förderlich sein können? 1. Allgemeine Heilpädagogik in systematischer Grundlegung und mit erziehungspraktischer Einstellung von Prof. Dr. Linus Bopp, Verlag Herder, Freiburg 1930. Preis Leinw. 8,50 RM. — 2. Einführung in die Heilpädagogik. Praktischer Teil für Eltern, Lehrer, Anstaltserzieher, Jugendfürsorger, Richter und Ärzte von Dr. Heinrich Hanselmann, Privatdozent für Heilpädagogik und Jugendfürsorge, Leiter des Heilpädagogischen Seminars Zürich und des Landerziehungsheims Albisbrunn. Rotapfel-Verlag, Erlenbach-Zürich u. Leipzig 1930. Preis Leinw. 16 RM.

Trier. Weiler.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

PÄDAGOGIK.

Jugendringen. Von Dr. Burkhard Winzen. Studien zur Erforschung jugendlichen Seelenlebens. Heft 1: Ein Blick in das religiös-sittliche Leben des Jugendlichen von Dr. Burkhard Winzen. 170 Seiten. Kart. 4.80 Mk.; in Leinw. geb. 5.80 Mk. M.-Gladbach, Kühlen 1931.

Der Verfasser des Buches liefert mit Hilfe der Erhebungsmethode einen Beitrag zur Erforschung des religiös-sittlichen Lebens katholischer, männlicher Jugendlicher. Es zerfällt in vier Teile: Methodische Grundlegung, Wörtliche Wiedergabe von hundert Antworten, Auswertung der Resultate, Zusammenfassung und Vergleich. Wer an dem Seelenleben junger Menschen Interesse hat, würde am liebsten gleich den zweiten und die folgenden Teile des Buches lesen. Aber jeder, der es gewissenhaft nimmt, ist dem Verfasser nicht nur dafür dankbar, daß er im ersten Teile eine Beurteilung der Methoden für jugendkundliche Forschung gibt, sondern vor allem dafür, daß er in dieser umfassenden Weise die von ihm angewandte Methode darlegt und begründet. Und man muß, wenn man nüchtern denkt und ruhig urteilt, die Gründe des Verfassers für die Brauchbarkeit der Erhebungsmethode anerkennen und vor allem seiner Handhabung der Methode zustimmen. Das Vertrauen in seine Arbeit wird erhöht durch die Beobachtung, daß er sich der auch im Wesen der Erhebungsmethode noch liegenden Fehlerquellen bewußt ist und gerade durch seine Art, die Erhebungen anzustellen, deren Gefahren auf ein möglichst geringes Maß herabmindert. Es ist das Möglichste geschehen, um ein zuverlässiges Ergebnis zu zeitigen. Das Buch ist eine wissenschaftliche Untersuchung. Dem entsprechen die Auswertungen aus den 3409 vom Verfasser gesammelten Antworten im vierten Teile. Sie halten sich durchaus in den Grenzen, die der wissenschaftliche Charakter der Schrift verlangt. Das ganze Buch und die Arbeit, die dahintersteckt, ist im Grunde von dem warmen Herzen des Erziehers und Seelsorgers diktiert. Wir sind froh darum. Niemals hätten die Auswertungen über die einzelnen Fragepunkte — über den Gottesglauben, die Stellung zu Christus, das Beten, das sittliche Ringen im allgemeinen, das Verhalten in der Versuchung — eine solche innere Fülle bekommen. Man kann nur den brennenden Wunsch haben, daß alle, die um junge Menschen sich bemühen, diese Abschnitte mit Hingabe lesen und ihnen dadurch die Augen aufgerissen würden, damit sie sähen, woran unsere jungen Menschen darben, wohin ihre unausgesprochene, von ihnen selbst oft nicht verstandene Sehnsucht sie treibt und ihr häufig auch vom Erzieher nicht erkannter Idealismus sie tragen möchte. Der junge Mensch wartet auf uns, daß wir ihm das sagen und mitkämpfend mit ihm gehen.

P. Burkhard Winzens Buch ist ein vorzügliches Mittel, uns die Aufgabe und die Wege zur Lösung sehen zu lassen und uns bereit zu machen, mitzuarbeiten an der Verwirklichung der Hochziele neu erwachter oder erwachender Jugend.

Balduin Schmidt.

KIRCHENGESCHICHTE.

Nikolaus Irsch, Der Dom zu Trier. 378 S. mit 16 Tafeln und 239 Abb. im Text. Gr. 8°. Düsseldorf 1931.

Professor Irsch, der uns erst 1927 mit einer glänzenden Monographie über die Trierer Abteikirche St. Matthias und die trierisch-lothringische Bautengruppe be-

schenkt hatte, übergibt jetzt, nach kaum drei Jahren, der Wissenschaft, der Kirche und seiner Heimat den dem Trierer Dome gewidmeten Band der Kunstdenkmäler der Rheinprovinz. Den Trierer Dom zu bearbeiten, konnte nur ein Mann wagen, der gründlichste geschichtliche und kunstgeschichtliche Kenntnisse mit vollkommener Vertrautheit mit dem einzigartigen Bauwerke verband. Es ist nicht nur meine Überzeugung, sondern die aller Fachgenossen, mit denen ich darüber gesprochen habe, daß dieses Buch über den Trierer Dom ein Meisterwerk ist. Es hat unter den vielen Bänden der Kunstdenkmäler der Rheinprovinz einen ganz besonderen Charakter, obschon es sich bemüht, den durch das Herkommen gegebenen Rahmen der Darstellung und Anordnung möglichst innezuhalten. Dieser besondere Charakter besteht in der steten Zusammenschau des einzelnen Kunstwerkes mit allen geschichtlichen Faktoren seiner Entstehung. Obwohl streng an sein Objekt, den Dom, sich haltend und jedes überflüssige Wort durchaus vermeidend, bietet Irsch nicht nur ein Inventar, sondern eine wahre Kunstgeschichte des Domes, mehr: eine Kunstgeschichte des Trierer Landes und dazu einen ganz vorzüglichen Abriß der Geschichte der Trierer Kirche, ihrer Bischöfe, ja man kann sagen, eine politische und Kirchengeschichte Triers in feinster Synthese auf Grund der neuesten Forschungen. Und darf noch etwas Allgemeines hier vorweg gesagt werden, so ist es dieses, daß dieses alles in einer besonders klaren, übersichtlichen und schönen Darstellung geboten wird.

Diese einleitenden Bemerkungen scheinen vielleicht des Lobes etwas viel zu sein; aber ich bin sicher, daß alle Leser mir zustimmen werden. Das Buch hat eben eine eigene Note und wird im Fortgange der Darstellung der rheinischen Kunstdenkmäler sicher besonders beachtet werden.

In einer Einleitung orientiert der Verfasser ganz kurz über den Denkmalswert des Domes, d. h. seine Bedeutung als steinerner Zeuge der Geschichte, über seine Lage im Stadtgebiete und die liturgischen und rechtlichen Verhältnisse, d. h. die Patronatsheiligen, die Domweihen und die Domgeistlichkeit. Eine prakische Übersichtstabelle, in der die Baugeschichte, die wichtigsten Sücke der Ausstattung, die allgemeine geschichliche Lage und die kunstgeschichtliche Stilrichtung, auf deren Zusammenhang mit der politischen Geschichte Irsch immer großen Wert legt, chronologisch zusammengestellt werden, schließt sich an. Dann folgt der nicht weniger als 40 Seiten füllende Abschnitt über die Literatur und Quellen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Domes, eine hervorragende Bibliographie, mit der jedem Historiker, der über Trier arbeitet, ein großer Dienst erwiesen wird. Wie in der von Paul Clemen und Emil Krüger dem Bande, als dem ersten den Trierer Denkmälern gewidmeten, Vorrede angedeutet wird, kommt diesem bibliographischen Teile, wie übrigens auch manchem späteren Abschnitte, das harmonische und selbstlose Zusammenarbeiten der Trierer Forscher im Dienste des gesamten Unternehmens zugute. Den römischen Kernbau des Domes behandelt Irsch nicht bloß beschreibend, sondern bettet ihn, wie auch die späteren Bauteile, zunächst durch einen kurzen, sehr guten Abschnitt „Künslerisch richtunggebende geschichtliche Verhältnisse des Domes“ in den Gesamtzusammenhang ein. In der Einzelbeschreibung des römichen Domteiles konnte und mußte er sich vor zu weitem Hinübergehen zu den Einzelfragen zurückhalten, weil diese in dem besonderen Bande über das römische Trier noch zur Sprache kommen werden. Die fränkische Zeit hat wohl die Wiederherstellung und Anpassung des römischen Baues an die Bedürfnisse des Gottesdienstes, aber keine eigentlich wesentlichen Änderungen gesehen; daher kann auch sie verhältnismäßig kurz behandelt werden.

Dagegen setzt die Fülle der Probleme mit der romanischen Zeit ein. Irsch weiß sie klar herauszustellen, die verschiedenen bisherigen Theorien sachlich vorlegend, und seine eigene Lösung umsichtig begründend. Auf das einzelne hier einzugehen, würde zu weit führen, obwohl Fragen wie die Datierung der sog. frühromanischen

Ostkrypta Rätsel aufgeben, die einen immer wieder plagen. Von Jahrhundert zu Jahrhundert dem Bauwerke nachfolgend, zieht Irsch stets die westlichen und östlichen nach Trier dringenden Kunsteinflüsse in den Kreis seiner Betrachtung ein. Außerordentlich fein ist dabei auch seine Analyse der barocken Bauzeit. Anschließend an den eigentlichen Dom werden die Kapitelsbauten behandelt, vor allem also der Kreuzgang. Dann folgt der große (vierte) Hauptteil über die Ausstattung des Domes und der (fünfte) über die Domschatzkammer. Sehr dankenswert ist die vollständige Übersicht über die Altäre, die vorhandenen und die zerstörten, so daß also die erhaltenen sich auch vor dem Leser aus der ehemaligen vollständigen Reihe anheben, eine Darstellungsmethode, die der Verfasser auch bei den Grabdenkmälern der Erzbischöfe befolgt. Der Abschnitt über die Domschatzkammer machte ein eigenes, großes Literaturverzeichnis nötig, und nur, wer über einzelne der hier behandelten Objekte geforscht hat und die Schwierigkeit der Probleme und die Verschiedenheit der Lösungsversuche kennt, wie z. B. hinsichtlich der Elfenbeintafel mit der Reliquien-Einholung oder der illuminierten Handschriften, versteht es, ganz die Stoffbeherrschung des Verfassers und sein umsichtiges Urteil zu würdigen. Mit Schmerz liest man endlich noch das Verzeichnis der aus den Inventaren und literarischen Nachrichten oder älteren Abbildungen festzustellenden aber untergegangenen Kunstwerke, bei deren jedem Irsch die früheren Erwähnungen und die erreichbaren Nachrichten über den Verlust zusammenstellt.

Ganz ausgezeichnet sind auch die zahlreichen Abbildungen, sowohl was die Auswahl, als auch, was die Aufnahmen selbst betrifft. Überall tritt die volle Vertrautheit mit dem Gegenstande und die feinsinnige Liebe des Forschers hervor.

Wenn ich im Anfange bemerkte, daß dieses Buch ein kostbares Geschenk an die Wissenschaft, an die Kirche und an die Heimat sei, so ist das nach dem Vorhergehenden nicht zuviel gesagt. Der Trierer Dom, eines der schwierigsten Objekte der Kunstgeschichte, hat hier eine Darstellung von solcher Gründlichkeit und Feinheit gefunden, wie nicht manches unserer großen und berühmten Gotteshäuser; er tritt in dieser rein wissenschaftlichen Darstellung ganz von selbst uns als ein unschätzbares Werk der Kirche und der kirchlichen Kultur entgegen, und alles an ihm und in ihm wächst wieder zusammen mit der deutschen und rheinischen Heimat, aus der es einst erwachsen ist. Man kann nur wünschen, daß Irsch's „Der Dom zu Trier" von möglichst vielen Geistlichen erworben und gelesen und schon den jungen Theologen, die in Trier studieren, neben der persönlichen Einführung durch den Verfasser, deren sie sich erfreuen dürfen, ein treuer Begleiter der Studienjahre werde, der sie mit der Geschichte, der Schönheit und dem Geiste ihrer unvergleichlichen Kathedrale vertraut mache.

Bonn. W. Neuß.

ASZETIK.

Gotteslicht auf Menschenwegen. Sonntagslesungen für das katholische Volk. Von Jos. Tillinger, Kooperator. Vereinsbuchhandlung St. Pölten. 248 S., geb. 4,80 Mk.

Jesus, König der Liebe. Von P. Mateo Crawley-Bowey, S. S. C. C., 6.—10. Tausend. Verlagsanstalt Tyrolia. 372 S. 5,50 Mk.

Der weitbekannte Verfasser und Apostel der Thronerhebung des göttlichen Herzens Iesu hat in spanischer Sprache ein Buch herausgegeben „Jesus Rey de Amor". Dasselbe ist in einer autorisierten Übersetzung deutschen Lesern zugängig gemacht. Das Buch enthält im ersten Teil einen Unterricht über die Thronerhebung und im zweiten Teil 14 Übungen für Apostel des göttlichen Herzens.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Bücher sind nur an die Schriftleitung des Pastor bonus, Trier Priesterseminar, zu senden. Besprechung erfolgt nach Möglichkeit; eine Verpflichtung wird nur bei angeforderten Büchern übernommen

Adam, Karl: Das Wesen des Katholizismus. 294 S. Leinen Mk. 6.80. Schwann, Düsseldorf 1931.

Bartmann, Bernhard Dr., Professor der Dogmatik: Unser Vorsehungsglaube. VIII u. 168 Seiten. Kart. 3.30 Mk., gebd. 4.50 Mk. Paderborn 1931.

Baumann, Ferdinand, S. J.: So liebt der Herr! Herz-Jesu-Verehrung als „Inbegriff der Religion und Richtschnur der Vollkommenheit." 8°. (VIII u. 72 S.; 1 Titelbild.) Geheftet und beschnitten Mk. 1.—. Herder, Freiburg i. Br. 1931.

Bertram, Adolf Kardinal, Erzbischof von Breslau: Charismen priesterlicher Gesinnung und Arbeit. Skizzen und Winke für Tage der Recollectio. gr. 8°. (X u. 196 S.) Mk. 3.80; in Leinwand Mk. 4.80; mit Kopfgoldschnitt Mk. 5.80. Herder, Freiburg i. Br., 1931.

Bestgen, Albert: Gedanken und Bausteine einer Kosmologie. 47 S. Brosch. Mk. 4.—. Horus-Verlag, Bern.

Bessodes (Abbé Maurice): Saint Roch. Histoire et Légendes. In-8, 1931, pages VIII-170. Frs. 8.—. Casa Editrice Marietti, Via Legnano, 23 — Torino (118).

Bierbaum, Dr. Max, Univ.-Prof.: Religion und Recht in der Ehe. Betrachtungen zur Ehe-Enzyklika Pius' XI. (Aschendorffs zeitgemäße Schriften, Heft 21.) 71 S. Mk. 1.50. Aschendorff, Münster, 1931.

Officium Festorum Pentecostes SS. Corporis Christi ac Sacr. Cordis Jesu corum ue Octavarum. Ex Breviario Romano pro majori recitantium commoditat digestum. Ungebd. Mk. 3.20; in Leinenband mit Rotschnitt Mk. 4.50; in Leinenband mit Goldschnitt Mk. 6.—; in Lederband mit Rotschnitt Mk. 7.—; in Lederband mit Goldschnitt Mk. 8.50; in ff. Ziegenlederband mit Goldschnitt und Kantenvergoldung Mk. 10 50. Pustet. 1931.

Buchberger, Dr. Michael, Bischof von Regensburg: Gibt es noch eine Rettung? Gedanken zur heutigen Zeit und Lage. 148 Seiten. 8°. Im Umschlag kart. Mk. 2.50. Verlag von Friedrich Pustet, Regensburg.

Capellmann-Niedermeyer, Dr. C.: Fakultative Sterilität, ohne Verletzung der Sittengesetze. Neubearbeitet von Dr. Niedermeyer, Frauenarzt in Görlitz. 1931. 109 S. Kart. Mk. 3.50.

Cocchi, C. M., Guidus Doct. Sac.: Commentarium in codicem juris canonici ad usum scholarum, Liber II. De personis. 480 S. Marietti, Turin.

Crawley-Bowey, P. Mateo: Für Christus, den König. Zeitgemäße Worte an die weibliche Jugend. 96 S. Ganzl. S 3.—, Mk. 1.80. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München.

De Jaegher, S. J.: Confiance. Méditations. Tome Premier. Museum Lessianum, Louvain, 1931. pag. 305.

De Jaegher, S. J.: Confiance. Méditations. Tome Second. Museum Lessianum, Louvain, 1931. pag. 314.

Deuster, A.: Unsere Kinder. Erfahrungen und Anregungen zur katholischen Kinderfreundearbeit. 112 S. gr. 8°., f. kart. Mk. 2.20. Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn.

Dorsch, Emil S. J., Institutiones theol. fundamentalis. Vol. I. De religione revelata cum prolegomenis in S. Theologiam. Editio altera. XVI. u. 829 S. gr. 8°. Mk. 16.—. Verlag Fel. Rauch, Innsbruck.

Fiedler, Emil: Hausgenossen Gottes. 70 S. Preis: Geheftet Mk. 1.80; Leinenband Mk. 2.75. Sammlung: Predigten und Vorträge. Herausgegeben von P. Theod. Briemle O. F. M. 34. H. Verlag Hermann Rauch, GmbH., Wiesbaden. 1931.

Fink, St., Dekan: Semina III. Band: Secus Viam. Gelegenheits-Predigten und -Ansprachen. 8°. VIII u. 245 S. Brosch. Mk. 4 80; biegs. kart. Mk. 5.50; geb. Mk. 6.10. Rottenburg a. N., Bader'sche Verlagsbuchhandlung (Adolf Bader).

Freckmann, Dr.-Ing. Karl: Kirchenbau. Ratschläge und Beispiele. Mit 132 Abbildungen Lex.-8°. (VIII u. 152 S.; 1 Titelbild.) Mk. 10.—; in Leinenband Mk. 12.—. Herder, Freiburg i. Br. 1931.

Göttler, Dr. Joseph, Professor der Pädagogik und Katechetik an der Universität München. Religions- und Moralpädagogik. Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium). (XI, 290 S.). 2. verm. Aufl. Geheftet Mk. 6.80; geb. Mk. 8 30. Münster, Aschendorff, 1931.

Gratry, A.: Le Mois de Marie de l'immaculée conception, Paris, P. Téqui. 1931.

Halusa, P. Tezelin O. Cist.: Die Erneuerung der Welt durch das kostbare Blut. 7. Band der Sammlung: Schule des inneren Lebens. 122 S., Kleinoktav; Mk. 1.—; gebd. Mk. 1.50.

Hauck, Dr. Friedrich: Johann Theodor Rottels ein philosophischer Pädagog. gr. 8°. (XIV u. 248 S.) Mk. 5.60. Herder, Freiburg i. Br. 1931.

Herder & Co., Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau. Hauptkatalog. II. Band: 1913—1929. Mit Jahresbericht 1930. Mit sachlich gegliedertem Verzeichnis und Register. gr. 8°. (LX S. u. 364 Sp. u. XII u. 80 Sp.) In Leinwand Mk. 3.—. Herder, Freiburg i. Br., 1931.

Hohenlohe, P. Dr. Constantin, Univ.-Prof.: Grundlegende Fragen des Kirchenrechtes. 170 Seiten. (S. 8.—, Mk. 5.—). Verlag Mayer & Comp. in Wien, I., Singerstraße 7.

Karrer, Otto: Marianisches Offizium. Bilder von Professor Gebhard Fugel. 16°. 160 Seit. Text u. 13 Bilder in Kupfertiefdruck. Leinen Mk. 3.40, Schill. 5.65, Franken 4.25. Verlag „Ars sacra" Josef Müller, München 13.

Kastner, K., Dr. theol., Kirchengeschichte in Längsschnitten, Hanstein, Bonn 1931, geb. 6.60 Mk., kartoniert Mk. 5.60. 213 S.

Kirch, Konrad, P., S. J.: Helden des Christentums (Verlag der Bonifacius-Druckerei, Paderborn). II. Aus dem Mittelalter. Bd. 4: Mit Feder und Schwert. 274 Seit. Gebd. 3.— Mk. Inhalt: Ludwig der Heilige — Thomas von Aquin — Katharina von Siena — Bonaventura — Johann Kapistran. (Als Einzelhefte je 40 Pfg.). III. Aus der Neuzeit. Bd. 1: Für Kirche und Papsttum. 3. Aufl. 246 Seit. Gebd. 3.— Mk. Inhalt: Thomas More —

Ignatius von Loyola — Angela Merici — Franz Xaver — Die Märtyrer von Gorkum. (Als Einzelhefte je 40 Pfg.).

Das heilige Jahr der Kirche. Liturgisch-katechetische Wandtafeln zum Kirchenjahr. In Verbindung mit Rektor Heinrich Gier-Leichlingen und Kunstmaler Maximilian Teschemacher-München bearbeitet und herausgegeben von der Abtei Maria Laach. 3 Tafeln: Weihnachtsfestkreis (92×108 cm), Osterfestkreis (92×217 cm), Pfingstfestkreis (92×108 cm) mit Einführungs- und Erläuterungsheft. Preis des Gesamtwerkes (unaufgezogen) Mk. 38.—. Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München.

Lama, Friedrich Ritter von: Konnersreuther Jahrbuch. 1931. Mit kirchl. Druckerlaubnis des Erzbischöfl. Ordinariats München-Freising. 218 Seit. stark mit 9 Abbildungen. (Badenia A. G. Karlsruhe.) Preis Mk. 3.50.

Lamballe, La Contemplation ou Principes de Théologie Mystique. Téqui. Paris 1931. pag. 204.

Leo XIII. und Pius XI., Rundschreiben über die Arbeiterfrage. Tat-Verlag, Köln. 79 Seiten. Preis 0 40 Mk.

Lortz, Jos., Dr.: Geschichte der Kirche. Unter Mitwirkung von Dr. F. X. Seppelt, Breslau und O. Koch, Dortmund. III. Teil. Die kirchl. Neuzeit. I. Epoche: Die offenbarungsgläubige Zeit. '31. XI u. 116 Seit. Mk. 2 30. IV. Teil, II. Epoche: Die offenbarungsleindliche Zeit. '31. VII u. 89 Seit. Mk. 1.70. Aschendorff, Münster i. W.

Louismet, O. S. B.: Das Hohe Lied für gottliebende Seelen ausgewählt und erklärt. Übersetzt von P. Reinhold Hoch O. S. B. XII u. 264 Seit. In Leinwand gebd. Mk. 3.25. Missionsverlag St. Ottilien 1931.

Lutz, Georg: Ruf um Mitternacht. Die Schicksale Johannes' des Findlings. 8° (VI u. 230 Seit). Freiburg i. Br. 1931, Herder. Geheftet Mk. 2 80; in Leinwand Mk. 4.20.

Mäder, Rob.: Ein großes Geheimnis! Vorträge über das Rundschreiben Casti connubii Pius XI. (64 S., 2farbig kart.). Volksausgabe zur Massenverbreitung 50 Rp., 40 Pfg. Fr. 2.50. Bessere Ausführung Fr. 1.—, Mk. —.80, Fr. 5.—. Nazareth-Verlag Basel.

Merkelbach, Benedictus Henricus, O. P. In Collegio Angelico de urbe Professor Theologiae Moralis: Summa Theologiae Moralis ad Mentem D. Thomae et ad Normam iuris novi. In usum Scholarum. Desclée de Brouwer & Cie., editeurs 76bis, Rue des Saints-Pères — Paris VIIe.

Millot, J., Grandeurs et Vertus de la Très Sainte Vierge. 32 Lectures pour le Mois de Marie. Téqui, Paris 1931, pag. 272.

Minichthaler, Joseph, Kanonikus: Das Herz-Jesu-Büchlein. 12°. 44 Seit. Text mit vielen Bildern. Preis Mk. —.40, Schill. —.65, Franken —.50. Verlag „Ars sacra" Josef Müller, München, Friedrichstr. 18.

Müller, Marga: Betende Händlein in betender Hand. Ein fröhlich frommer Weg ins Gottesreich für Mutter und Kind. Bilder von Alda Laurin. 8o. 160 Seit. mit 10 farbig. Bildtafeln u. über 100 in den Text gestellten zweifarbigen Bildern. Leinen Mk. 2 80, Schilling 4.65, Franken 3.50. Verlag „Ars sacra" Josef Müller, München 13, Friedrichstr. 18.

Obendorfer, A.: Die Heimat des Heiligen Geistes. Ein Heilig-Geist-Büchlein. 12°. 32 Seit. Text u. 8 Kupfertiefdruckbilder. Preis Mk. —.40, Schill. —.65, Franken —.50. Verlag „Ars sacra" Josef Müller, München 13, Friedrichstr. 18.

Obendorfer, Andreas: Du meine Mutter — ich dein Kind. Ein Marienbüchlein. 12°. 32 Seit. Text u. 8 Bilder in bestem Kupfertiefdruck. Preis Mk. —.40, Schilling —,65, Franken —.50. Verlag „Ars sacra" Josef Müller, München 13, Friedstraße 18.

Ordo, Divini Officii recitandi Sarique peragendi juxta Ecclesiae Universalis pro Anno Domini Bissextili 1932, Marietti, Turin 1931, pag. 119.

Paquin, E.: „Ich bitte ums Wort zur Geschäftsordnung!" Praktischer Wegweiser für Vereinsvorsitzende und Versammlungsleiter. 4. Auflage. Preis: Bei Voreinsendung des Betrages Mk. 1.90, per Nachnahme Mk. 2 20. Zu beziehen durch den Selbstverlag des Verfassers: Chefredakteur E. Paquin, Hösel (Bez. Düsseldorf), Preußenstr. 1. Postscheckkonto Essen 16 953.

Plörtner, Hans: Los von Gott! Sturmzeichen. Nr. 1 der „Flugschriften der Christlichen Wehrkraft". Verlag Paul Müller, München 2 NW 8. Preis 25 Pfg., 5 Stück Mk. 1.10, 10 Stück Mk. 2.—, 25 Stück Mk. 4.50, 50 Stück Mk. 8.—, 100 Stück Mk. 14.—.

Pohle, Jos.: Dogmatik. Neu bearbeitet von Michael Gierens S. J., Prof. der Dogmatik an St. Georgen, Frankfurt a. M.. 1. Band. F. Schöningh, Paderborn, 524 Seit., brosch. Mk. 10.—, geb. Mk. 12.—.

Pouchalon, C.: Marienmonat in Begleitung der hl. Theresia vom Kinde Jesu. Ins Deutsche übertragen von P. J. Eyl, Obl. d. U. J. M. In -12° S. I. VIII. 229 Seit., brosch. Preis Mk. 1.80, franko Mk. 2.—. Verlag F.-X. Le Roux & Co., Strasbourg.

Rosmann, Dr., Raphael, P., O. S. B.: Liturgie und Opferseele. 12°. 32 Seit. Text u. 8 Bilder in feinst. Tiefdruck. Preis Mk. —.40, Schill. —.65, Franken —.50. Verlag „Ars sacra" Josef Müller, München 13.

Samberger, Leo, Prof.: Die hl. Elisabeth. Im Verlag „Ars sacra" Josef Müller, München 13, in zwei Größen: als Heiligenbildchen (Preis für 100 Stück Mk. 3 50, Schill. 5 85, Franken 4.40) u. als Wandbild (Format 18:23,5 cm) zu Mk. 1.—, Schill. 1.65, Franken 1.25.

Schilgen, Hardy, S. J.: Du und sie. Schwann, Düsseldorf 1931. Kart. Mk. 2.80, Leinen Mk. 4.—.

Schmidt, P. Wilhelm, Dr., Univ.-Prof., S. V. D.: „Liebe, Ehe, Familie." Sechs Vorträge. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München. 176 S. Ganzleinen S 9.—, Mk. 5.50. Kartoniert S. 6 50, Mk. 4.—.

Schneider, Nik., Dr., Professor am Priesterseminar zu Luxemburg: Die Drehem- und Djoha-Urkunden der Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek, in Autographie u. mit systematischen Wörterverzeichnissen. 92 Seit. u. 112 Tafeln. Roma 101. Pontificio Instituto Biblico 1931. 80 L.) Analecta Orientalia. Commentationes scientificae de rebus orientis antiqui. Cura Pontificii Instituti Biblici editae.)

Schuster: Liber Sacramentorum, VIII, Pustet, Regensburg 1931. 264 S., brosch. Mk. 5.70, geb. Mk. 7 60.

Schwamm, Hermann, Dr.: Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen. (Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, herausgegeb. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie, III. Band, 5. Heft.) 8o. IV und 67 Seit. Fel. Rauch, Innsbruck 1931. Mk. 2.—.